缠足

CINDERELLA'S SISTERS

COAY Books

目录
Content

- 全球国族巨型历史：“天足”概念的兴起
- 缠足的终结：两种历史，三种时间，二手声音(1)
- 缠足的终结：两种历史，三种时间，二手声音(2)
- “天足”：一个崭新的基督教范畴(1)
- “天足”：一个崭新的基督教范畴(2)
- “天足”：一个崭新的基督教范畴(3)
- “天足”：一个崭新的基督教范畴(4)
- 徐珂与汤颐琐：天足的国族主义化(1)
- 徐珂与汤颐琐：天足的国族主义化(2)
- “女人好比蛋黄”：一个新的地球知识域(1)
- “女人好比蛋黄”：一个新的地球知识域(2)
- 妇女能动性：意志克服身体
- 辜鸿铭：“观于人”的屈辱(1)
- 辜鸿铭：“观于人”的屈辱(2)
- 辜鸿铭：“观于人”的屈辱(3)
- 辜鸿铭：“观于人”的屈辱(4)
- 辜鸿铭：“观于人”的屈辱(5)
- 被掀露的身体：放足运动的实行
- 薛绍徽：“非马非驴”
- 从“天足”到“放足”(1)
- 从“天足”到“放足”(2)
- “光复故物”的蔡爱花(1)
- “光复故物”的蔡爱花(2)
- 放脚乐(1)
- 放脚乐(2)
- 阎锡山与山西反缠足运动(1)
- 阎锡山与山西反缠足运动(2)
- 缠足罪责化(1)
- 缠足罪责化(2)
- 国家对付父老(1)

- 国家对付父老(2)
- 性别重于阶级：无法同一的女界(1)
- 性别重于阶级：无法同一的女界(2)
- 算总账
- 荒诞剧场(1)
- 荒诞剧场(2)
- 荒诞剧场(3)
- 荒诞剧场(4)
- “缠足如古董”：不合时宜的爱莲者
- 姚灵犀与友人：收藏“凋零”(1)
- 姚灵犀与友人：收藏“凋零”(2)
- 民俗新知的生产(1)
- 民俗新知的生产(2)
- 民俗新知的生产(3)
- 拟仿的怀旧：旧文人、新玩家(1)
- 拟仿的怀旧：旧文人、新玩家(2)
- 拟仿的怀旧：旧文人、新玩家(3)
- “天足”与“缠足”的并接
- 方绚的发明(1)
- 方绚的发明(2)
- 二手的性：小男孩、冒牌货、收藏家(1)
- 二手的性：小男孩、冒牌货、收藏家(2)
- “姥”如是说：被转述的女性欲望(1)
- “姥”如是说：被转述的女性欲望(2)
- 绣鞋的社会史：杨铁崖与胡雪岩(1)
- 绣鞋的社会史：杨铁崖与胡雪岩(2)
- 绣鞋的社会史：杨铁崖与胡雪岩(3)
- 自称女性主义者的赏玩家(1)
- 自称女性主义者的赏玩家(2)
- 疼痛的身体：女性的呐喊(1)
- 疼痛的身体：女性的呐喊(2)

全球国族巨型历史：“天足”概念的兴起

(1880年代至1910年代)１９９９年１１月间，最后一座专为缠足妇女制鞋的鞋厂，停止了最后一道生产线。这座名为“志强”的鞋厂位于哈尔滨，厂里的老师傅，利用八双鞋楦，打从１９９１年起，每年制造３００双左右的“莲鞋”（“小脚鞋”），但到了20世纪９０年代后期，销售出去的，连一半都不到，只见库存堆积如山。小脚鞋的买主，年纪大都超过８０岁，人数则年年锐减。停产之后，该鞋厂将这批鞋楦捐给了黑龙江省民族博物馆，并为此举行了隆重的捐赠仪式。一位馆方干部的致词道出了众人的心声：“‘三寸金莲’是封建社会妇女身心受摧残的历史见证。小脚悲歌永不复唱，金莲鞋楦凝刻辛酸。”新闻记者也执笔呼应道：“小小的鞋楦，见证了中国妇女从被压迫到获新生的历史进程。”（我的强调）《小脚悲歌画上休止符》，《新民晚报》（１９９９/１１/２２）。该厂从１９９１年起才开始运用“老式样加老手艺”来制作这些尖头小鞋。我们不清楚这些鞋子的材质属于皮革还是织品。丝质鞋或棉质鞋——这两类占传统中国鞋子的大宗——并不需要鞋楦来撑填鞋内以固定鞋样，而只用它来熨平鞋面。小脚鞋的订单来自全国各地，根据新华社在１９９８年１０月２６日发出的一份新闻稿（http://www.sfmuseum.org/chin/foot.html)，在开头的两年里，这家鞋厂每年能卖出２０００多双小脚鞋。我在Every Step a Lotus: Shoes for Bound Feet (Berkeley and Los Angeles: University of California Press，２００１）中曾采用一张照片，里面显示了四只专为（曾经）缠足者制作的现代皮质小鞋（第１３５页)。

关于缠足的讨论，唯有谴责与同情的论述方式，可以获得大多数现代中国人的认可，因此，这篇报道的语调和用字遣词，的确不令人感到意外。记者也毫不掩饰那种松了一口气的感觉：缠足作为一种封建时代的残迹，终于可以送进博物馆里了。然而，反复出现像“历史见

证”这类字眼，意味着拒认心理（disavowal）底下潜藏着某种渴望。小脚鞋楦是双重见证，同时宣示着过去的压迫和现在的解放。逝者已矣，但我们却不能也不应遗忘。时刻铭记过去的缠足历史，有助于展望一个现代的中国。缠足必须被呈现、展示和不断述说为“现代性的他者”。

这种不安的感觉持续点燃传媒和学界对缠足的关注。２０世纪８０年代中晚期，随着邓小平的改革开放政策而来的“文化热”，激发了新一波对于传统文化的兴趣，结果在９０年代出现了一堆讨论缠足的专著和文章。只不过，专著论文虽多，内容却是千篇一律地重弹“五四”新文化运动的旧调。小脚依旧凝结了传统中国的种种偏差和不足：压迫妇女、故步自封、蛮横专制、漠视人权等等。例如，参见张仲，《小脚与辫子》（台北：幼狮文化，１９９５）；戴晴与洛恪，《缠足女子——当代中国女性问题》（香港：明报出版社，１９９６）；王子今，《跛足帝国——中国传统交通形态研究》（兰州：敦煌文艺出版社，１９９６）。王冬芳写了一本关于清朝文化史的通俗读物，其书名更是一目了然：《迈向现代：剪辫与放足》（沈阳：辽海出版社，１９９７）。亦请参见梁景和讨论反缠足的章节段落：《近代中国陋俗文化嬗变研究》（北京：首都师范大学出版社，１９９８），第２０４—２２２页。此外，Fan Hong的Footbinding, Feminism, and Freedom: The Liberation of Women&#65533;s Bodies in Modern China (London: Frank Cass, １９９７)，虽然以英文出版，但同样以解放观修辞（liberationist rhetoric）和二元论史观为基调。同一时期讨论缠足民俗的作品中，另有两本书呈现了与众不同的论调，作者分别为高洪兴和姚居顺。不过，姚居顺的著作《中国缠足风俗》（沈阳：辽宁大学出版社，１９９１），前九章内容可能参考了冈本隆三的《缠足物语》（东京：东方书店，１９８６；初版于１９６３）。关于２０世纪８０年代中晚期的文化主义、传统与现代性的反思，参见Xudong

Zhang（张旭东）的Chinese Modernism in the Era of Reforms: Cultural Fever, Avant&#65533;Garde Fiction, and the New Chinese Cinema (Durham and London: Duke University Press, １９９７)。这类对于过去的反思立基于现在，其前提是现代极度乐观的进步史观：一切事物会变得更美好，我们生活的时代也比过去她们的来得自由。然而记者的沉重语调透露出这种史观的一个烦恼：女人被压迫得如此厉害，使得她们根本无法拯救自己。唯有透过改良主义的国家或知识精英赋予她们新的生活，解放才有可能。

视缠足妇女为落后表征的观点，乃是现代国族主义论述的特色，这观点甚少受到女性主义或马克思主义学者的挑战，因为基本上，他们与国族主义者同时服膺现代主义有关自由与能动的预设。有意思的是，一个像缠足这么具有煽动性的题目，居然就这样成了海内外最没有争议性的议题。如果我们对这个共识有所疑惑，首先就必须探究一个课题，亦即，现代中国的国族想像在多大的程度上根植于“天足”这全新的概念和身体观，以及１８７５年开始出现的反缠足运动。所以，缠足的历史得从反缠足和缠足的终结开始说起。

缠足的终结：两种历史，三种时间，二手声音(1)

妇女缠足，要标定它在现代中国消失的时刻，乍看之下，似乎轻而易举。从清朝到民国，继起的政权屡屡颁布禁令，既有名目，也有日期；特别是辛亥革命前后十年间，官方和民间发动的天足会风起云涌，反缠足作为社会运动，记录浩繁、斑斑可考。至于这些不完整而且带有矛盾性质的反缠足活动与措施曾否或能否落实，则又是另一回事了。区域差异的幅度之大，也使我们难以总结出一个全中国或全省的反缠足进程表。关于国家推动的反缠足政策，参见孙中山的１９１２年禁令（收入《采菲录续编》，第３９页）。林秋敏指出，全国层次的禁缠足措施，从未真正落实过，见她的《阎锡山与山西的天足运动》，《国史馆馆刊》，复刊第十八期，（１９９５／６），第１４３页。Christena Turner运用了以传教士和外国人在华见闻为主的史料后发现，缠足实践以及那将“中国”结合成为一个意义实体的文化整合介面，在地理分布上呈现了显著的差异。她的发现也使得“缠足”此一范畴的完整性受到挑战(“Locating Footbinding: Variations across Class and Space in Nineteenth and Early Twentieth Century China，” The Journal of Historical Sociology，１０，no. ４，〔Dec. １９９７〕:４４４—４７９)。

更麻烦的还在于一个本体论式的定义问题：不管在哪种措施底下，当我们说缠足习俗已然“终结”时，我们指的究竟是大多数年轻女孩不再缠脚的时刻，还是指成年妇女不得不放脚的时刻?有些缠足妇女会躲避政府派来的查脚队，或者当查脚员一离开，就又缠起脚来，像这类又缠又放，放后再缠的反复，我们要如何定位呢?不妨让我们回想一下“干麻花”的故事：有位小脚妇女鼓起勇气拿了一块油炸过的干麻花饼给政府派来的查脚员看，她说，只要查脚员能将这块麻花解开，回复原来柔软的面团形状，她就愿意舍弃裹脚布，将脚放开来。缠足是一个无法还原的身体改造过程，一旦双足骨骼已经扭曲变形、新的

肌肉惯性形成，便不可能恢复原状，这跟男人的剪辫完全不一样。而且，人们所称的“解放脚”不但走起路来比缠足时还要艰难，扭曲变形的情况也往往更加严重。２０世纪5０年代香港有两位外科医生曾针对缠足妇女的小脚进行研究。他们的报告很值得注意，不仅因为这样的医学研究并不多见，而且因为他们对此一中国文化实践以及对女性的同情态度，见H．S. Y. Fang and F. Y. K. Yu，“Foot Binding in Chinese Women，” Canadian Journal of Surgery，３(April １９６０)，第１９５—２０２页。这两位医生证明，缠足并不会使足部骨骼断裂：“脚部各块骨骼的形状稍有变化，不过这样的扭曲已足以产生相当的影响。”何况，“就大幅度内折向脚掌的外部四趾而言，其关节已经发展到可以调适其扭曲状态的韧度，即使用力扳扯，也无法拉直。”（第１９９页)。也就是说，曾经长期缠足的脚，是不可能恢复原状的。

像缠足这样既普遍又复杂多样的时空现象，其消逝必然是一个冗长而且反复的过程。从１９世纪８０年代到２０世纪３０年代，原先呈现统一性的“缠足”解组为三种成分，或者说，化为三种时间性：就宇宙论或知识域的层次而言，是具有文化荣耀或正当性的缠足；就风俗习惯的层次而言，是作为一种社会实践的缠足；以及，就个人经验的层次而言，是个体体现的缠足。缠足的消逝不是一个从缠到解的直线进程，不会在一夕之间就从旧式生活翻转到新式生活。应该说，它的消逝意味着某种语言上和情绪上的混乱，而这正是由于上述三种时间性步调错乱所致：有的情况是，缠足的道理虽然已经不合时宜，母亲还是继续给女儿缠脚；还有的情况则是，缠足这个古老的习俗就算已被法律定义为犯罪，人们还是固着于传统的思维，相信小脚才是值得追求的。

因此，缠足的终结既非一刀两断的遽然断绝，也没有给人戛然而止的感觉；相反的，它所呈现出来的特色，是一种在时间、感情和时尚之间徘徊、游移和摆荡的动态。本章以及下两章将讨论一些小人物

——例如，女放足会员、小学老师、执迷的小脚赏玩家、女学生、挣扎着是否放脚的妇女、查脚员、小报文章作者，以及嗜好收集缠足明信片的小市民等等——借以呈现这一过渡时期的另类图像。缠足的消逝过程，就算不探究内心的或身体的层次，光就地方差异的层次而论，也比那些由２０世纪男性精英知识分子所执笔撰述，带有直线启蒙观点的历史叙事显得更加复杂，而且蕴含着更丰富的问题意识。

在这个另类的历史里，最明显也最令人感到迷惑的面向，就是女性身体的顽强性。当外在于女性身体的历史，或者说，当国族的时间和世界的时间向前飞跃的时候，似箭的光?同样以稳定的速度在个体生命史的层次上穿梭。这个道理并不难懂，它告诉我们，直至缠足的女性个体生命一一凋零，没有任何国家律令或社会运动可以真正终结缠足。这些女性的“声音”——不是那些被叙述出来的声音，而是她们体内的低喃——出现在个体历史与国族历史之间的一个模糊空间。她们发出的声音通常是一种我们不熟悉的身体语言，既不形诸于文字，音调音频又杂乱无章。那么，我们要如何才能听到它们呢?

反缠足的相关立法和政策活动，都属于“巨型历史”的领域。这类活动都有公开的文献资料可供政治史和社会史研究法检验，它们被广泛地分析和讨论，一点也不奇怪。不过诗人和俗文学家Susan Stewart提醒我们，历史有两种：“从私下的、个人的一端，我们看到了‘微型历史’，但从公开的、自然的一端，我们却看到了‘巨型历史’。”我们知道，微型历史只是被封装的内容物，是“空间的整体或时间的片断”，而巨型历史则是封装的容器。Susan Stewart, On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection (Durham and London: Duke University Press, １９９３), p. ７１. 同样的，中国女人的历史也有两种律动，一种是私下的、个人的，另一种则是公众的、国族的。我们曾误以为后者就是唯一的历史叙事，因为，里面的声音本来

就封装在我们认得的国族叙事里，它们是如此耳熟，几乎无需透过翻译，我们就知道它们在诉说些什么。

缠足的终结：两种历史，三种时间，二手声音(2)

从秋瑾（１８７５—１９０７）身上，我们听到了现代女性的声音。这位女侠谴责缠足，摆脱婚姻枷锁，游学日本，留下卓别林式样的改装照片〔译按，并不是说秋瑾模仿卓别林（Charlie Chaplin，１８８９—１９７７)的装扮，后者的时代较晚〕，后来更为了共和革命壮烈牺牲。我们也称颂丁玲（１９０４—1986）的一生，她选择爱人，远赴延安，在当地成为共产革命女性主义作家。对于秋瑾、丁玲和其他16位女作家作品的导读，以及当代学界的相关讨论，见Amy D. Dooling and Kristina M. Torgeson, eds., Writing Women in Modern China: An Anthology of Women&#65533;s Literature from the Early Twentieth Century (New York: Columbia University Press, １９９８）。她们的旅程，是一趟寻求个人救赎与国族救赎的豪情旅程。由她们的政治参与、自我实现和两性憧憬谱成的动人乐章里，我们发现了我们珍视的自我形象。我们因而任由自己沉醉在她们的修辞当中：她们诉说着个性解放和自我主张的语言，然而这样的个人主义其实是一种理念的投射，亦即，个体的生命不能存在于国族主义论述之外。也就是说，这些女性的声音不但被封装在国族的巨型历史之中，而且诉说着此一巨型历史的语汇。这种封装（containment)带来了一个讽刺的结果：尽管出现了性解放的修辞，女性身体的肉体性却被抹消了。刘禾（Lydia Liu）是最早探讨女性身体如何在国族主义论述下遭受磨难的学者之一。参见她的论文："The Female Body and Nationalist Discourse," in Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices, ed. Inderpal Grewal and Caren Kaplan (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, １９９４)，第３７—６２页。

在巨型历史的边缘，甚或外面，还有许许多多其他的妇女诉说着她们的自我。不识字的缠足妇女就是这么一群人。为了反思中国启蒙时期的这段历史，王政（Wang Zheng)利用口述历史的方法，重现了另一群女性的声音。这群女性是资产阶级的职业妇女。参见她的Women in the Chinese Enlightenment: Oral and Textual Histories (Berkeley and Los Angeles: University of California Press，１９９９)。然而，我们没法子直接听到她们的声音。要让这些“微型化”或“被封装”的历史重现光明，必须依赖两种“解译”。第一种解译涉及的是，如何将小脚女性身体的无言呈现，扣连到她们隐密的内心世界。第二种解译则是，对于那些引述或代替她们发言的著述，予以重新解读。在这一章以及下两章里，我们将努力聆听这些二手声音——而不论这些二手声音是发自她们的身体低喃、说理阐述，还是痛苦呐喊。虽然，在男性叙事者和巨型历史的封装下，我们听到的不可能是“真率的”声音，而是一种解译后的折射，但这并不妨碍它们作为“真实的”女声。

有时我们可以看到访谈乡村妇女有关其缠足经验的访问稿，然而，就算在这些访问稿里，她们所使用的语汇，以及这些语汇所展现的政治意识，也是后来才学习到的。例如，卡玛（Carma Hinton）和高富贵（Richard Gordon)在他们的记录片《小喜》（Small Happiness)中访问了长弓村（Long Bow Village;译按，长弓村即“张庄”的拆字化名，位于山西长治近郊）的三位缠足老太太，其中一位老太太就说到了“封建”这个词。这个词使她得以说明旧中国“压迫”她的根源，但却无法传达出她对于年幼时必须缠足此一事件的真实感受。Gail Hershatter(贺萧）首先有此观察，参见她讨论《小喜》的论文：“The Subaltern Talks Back: Reflections on Subaltern Theory and Chinese History，” Positions: East Asia Cultures Critiques，１:１(Spring １９９３)，第１０３—１３０页。关于２０世纪３０年代缠足妇女的访谈记录，可见于《采菲录》

诸编（详见本书第三章）；关于１９６０—１９６１年间对台湾缠足妇女进行的访谈，参见Howard S. Levy， Chinese Footbinding: The History of a Curious Erotic Custom（台北：南天书局，１９８４），第十章。姚居顺访谈陆致兰老太太（生于１９１５年）的记录，尤其值得参考。陆老太太是山东省济南附近的陆家村人，１９２２年起缠脚，当时她的村子３００多户人家的女孩子全都缠足，见姚居顺，《中国缠足风俗》，第１５８—１６５页。最近（也可能是最后）的访谈记录出自杨杨的手笔，他是云南省六一村一位缠足妇女之子，与他所访谈的该村２６位缠足老太太都牵得上某种亲戚关系，见他的《小脚舞蹈：滇南一个乡村的缠足故事》（合肥：安徽文艺出版社，１９９９），第９１—１６８页。人们的记忆会由于新时代和新语畴的干扰而产生重组，这是无法避免的事情，因此，就算在面对面的访谈里，女性的发声看似原音呈现，但在实际上，这些早已是需要解译的二手声音了。所谓“真正的”女性声音，根本不存在。

讽刺的是，我们唯有透过解译的方式，才有重现混乱时代里音调纷杂景况的可能。１９世纪８０年代到２０世纪３０年代的这段时期，构成了一个过渡阶段，在这个阶段里，女性体内的旋律，似乎与大环境的身体政治同步舞动。关于女性身体与社会身体的新视界诞生了，但在另一方面，体现在小脚女人的旧有价值，依然具体可见。小脚女人在现代中国于是变成了一种残迹。她们的存在需要我们的注意和分析，而非谴责。因为，透过她们的肉体存在，我们将可以探索她们的“能动性”，查考她们想写或想说些什么。如果光是聆听女性作家或社会行动者的知性声音，我们所描绘出来的近代中国女性经验和主体性的图像，就会跟现在一样不忍卒睹，因为它们不仅不完全，而且朦胧飘渺，缺乏血肉。

若说终结缠足的努力因为个人身体的顽强性而呈现出某种复杂性，还不如说，所谓的“终结”，不应该被视为一个明确的时刻，而应看成是一个“缠——解——缠——解”反复不定的纷乱时期。不论如

何，在这场拉锯战中，缠足败下阵来，缠足人口大幅减少。这并不是因为缠足变成违法行为，而是因为它被认为过时了；当缠足不再被赋予文化上的尊荣与体面，它其实就已经死亡了。这么说吧，当缠足这一文化实践穷尽了现有文化符号与价值戏码能够赋予它的正当性时，其终结过程便已开始，即使还是有无数妇女每天紧紧缠裹她们的双脚，也是一样。在民国时期，缠足妇女仍然时有所见，她们或者在通商口岸的马路上蹒跚而行（如图一），或者在山东村落里从事农务，这样的景象往往招来同情与好奇的目光，因为她们看起来是如此的过时突兀。缠足的本来目的不是要她们足不出户吗?这些格格不入的画面突显出来的矛盾在于，旧秩序的残余以及新秩序的承载，竟然都得在女性身体上面寻求体现。

“天足”：一个崭新的基督教范畴(1)

“天足”（natural feet或heavenly feet）这个词汇的发明——用以对立于“缠足”或“裹足”——是一个转捩点，标志着缠足在文化上与社会上开始走下坡。公开使用这个英文词汇的记录，可以追溯到１８７５年的某天早上，派驻在厦门一华南通商口岸的英国传教士麦高温牧师（Rev. John MacGowan），主持了一次教友聚会，在聚会中，他们成立了厦门戒缠足会（The Heavenly Foot Society）。麦高温牧师（殁于１９２２年）是伦敦宣教会（The London Missionary Society）成员，１８６０年，也就是英法联军攻华（第二次鸦片战争）之后，来到厦门。当时的厦门已是开放外国人通商的口岸之一；英法联军后，传教士也获得游历内地的特许。他与他的妻子几乎马上就亲身感受到缠足的可怕。因为有一次，隔壁传来小女孩受不过缠足痛楚而发出的凄厉哭喊，麦高温夫人立刻冲过去阻止，却只见邻家太太，也就是小孩的母亲，客客气气地跟她说了一番大道理：“可是你身为英国女人，不会明白我们中国女人身上的担子有多重。缠足是传统遗留给我们的厄运，我们的祖先传给了我们，偌大的帝国里，没有人能够帮我们脱离苦海。”如果她的女儿不肯缠足，“她将受人耻笑鄙视，而且还会被当成婢女对待。”John MacGowan，How England Saved China (London: T. Fisher Unwin，１９１３)，第２５—２６页。麦高温在中国待了５０年左右，并曾编纂了一本厦门话辞典，但是我们并不清楚他和妻子刚到中国时，是否就会说当地语言。关于他们从伦敦出发的行旅见闻，以及他们初到厦门时的印象，参见MacGowan，Beside the Bamboo (London: London Missionary Society，１９１４），引文见第９页。奇怪的是，麦高温将缠足的始作俑者，误算到南齐东昏侯（４９９—５０１在位）的账上，见他的The Imperial History of China (Shanghai: American Presbyterian Mission Press，１９０６），第２２５

页。〔译按，麦高温牧师（１８３５—１９２２）生于北爱尔兰贝尔发斯特（Belfast)，毕业于伦敦的英国长老教会神学院，加入伦敦宣教会。１８５９年８月中旬与Ellen Butt(１８４０—１８６４)结婚，旋即奉派前往中国传教，１０月出发，１８６０年３月偕同新婚妻子航抵上海。麦氏先在上海教区历练，１８６３年才转往厦门教区服务。１８６４年８月，因Ellen 病重，陪她返国疗养，但是她却在一个多月后病逝于航行途中。麦高温１８６５年１月回到英国之后，直到１８６６年６月才重返厦门。１８６７年１１月他造访福州，认识了当地美部会（American Board of Commissioners of Foreign Mission，简称ABCFM）的资深传教士Lyman Peet的女儿，即，时任福州一所教会女校负责人的Jane Peet （１８４４—１９０４)，次年３月与之结婚。因此，曾有两位“麦高温夫人”。如果上述事件发生在麦氏初到中国之际，与隔壁华人母亲产生对话的麦高温夫人，应为当时年仅２０岁出头、后来因病早逝的Ellen;而厦门戒缠足会成立时，当时的麦高温夫人为Jane，就其背景来看，她很可能在戒缠足会的实际运作中扮演相当的角色，但仍有待查考。〕

麦高温牧师始终没有忘记这段往事。１５年后，有一回，在“上帝启示”的鼓励下，他召集了一次聚会，广邀所有加入厦门基督教会的中国妇女参加。当时，城里正因暴动而戒备森严，因此，发动妇女集会的主意，其实相当冒险。尽管如此，仍有多达六七十位女教徒出席该次聚会，根据麦高温的说法，她们全是未受过教育的劳动阶层妇女。在麦高温致词之后，一位“高佻秀气”、养育了七名女儿的母亲起身发言：“您呼吁大家本着良心反抗此一风俗的努力，让我深深觉得，身为基督徒的我们，竟然还容许自己遵循这个令我们自己和全城妇女受苦的陈规，真的是大错特错了。”她发誓解开女儿们的脚缠，就算她们将来可能因此嫁不出去也一样。麦高温愉快地回忆道：“此时，她的脸上泛着发自内心的微笑，美丽的容颜更添光彩。〔然后说道：〕‘要是嫁不出去，我就把她们全都留在家里陪我，她们可以替我烧饭啊!’”其他

妇女也相继发言。聚会结束前，有九位妇女“签署”了一份誓约，誓言杜绝异教徒的缠足蛮俗于家户之内，并向外传播此一理念。所谓的“签署”，其实是当事人在教堂华人执事写好姓名和誓词的纸上，画个押记的意思。 MacGowan， How England Saved China，第４６—６８页。那位“高佻秀气妇女”的发言，摘自第５９—６０页。“戒缠足会”一年聚会两次。第二次聚会时，有不少男人也到场，并发表意见（第７０—７４页)。Alison Drucker将首次聚会的年代指为１８７４年，见她的“The Influence of Western Women on the Anti&#65533;footbinding Movement， １８４０—１９１１，”in Women in China: Current Directions in Historical Scholarship， eds.， Richard W. Guisso and Stanley Johannesen (Youngstown， N.Y.: Philo Press， １９９１）第１８７—１８８页。我在此依循林维红的说法，将之定为１８７５年，这是她根据抱拙子的文章出版年份（１８７８—１８７９)推算而得，见她的《清季的妇女不缠足运动，１８９４—１９１１》，《“国立”台湾大学历史学系学报》第十六期（１９９１），第１５５页。

“天足”：一个崭新的基督教范畴(2)

假使麦牧师当初没有召集此次聚会——或是没有在将近３０年后写下这段故事——这些不识字的妇女可能根本没有机会在公开的集会中发言，更不用说是为后世留下她们的只字片语。尽管全然被麦高温的教会叙事——以及显露在其著作标题《英国如何拯救了中国》（How England Saved China)的巨型史观——所封装，那位七个女儿的母亲仍然令我们印象深刻，因为她巧妙地避开了牧师设定的框架，表达出自己的看法。虽然麦高温将这位母亲的壮举解读为基督教英勇心灵的豪情展现，但这个说法就像是一层面纱，遮掩了她家的经济地位：我的女儿们可以待在家里服侍我，因为我养得起她们。也许，她之所以敢率先发言，并非偶然。习惯上，在中国人的社交集会里，团体里最资深的成员，往往首先和最后发言。也因此，在前述聚会终了之前发言的女性，是一位七十高龄的老太太，她来自一个受人敬重的基督徒家庭，还被麦高温牧师尊称为“教会的母亲”。

那位高佻的母亲务实地想到她女儿们的未来，甚至还用到“烧饭”这个词，这其实也呼应了麦高温夫人１５年前听到的邻家太太说词。麦高温关于缠足的神学观点就显得抽象多了：“它完全毁弃了大自然（Nature）赋予女人的优美和对称。女人的优雅体态和美丽举止使她们的步履如诗如画，平添许多魅力，但我们常常忘了，这其中的秘密，就蕴藏在她们的〔天然〕双足里，而这正是女人理当拥有的神圣权利。”MacGown， How England Saved China，p.２１.缠足就是与上帝作对，因为大自然(造物主）赋予女人的是完整、天然的身体。因此，“天赋双足”（Heavenly feet）的义理，早就昭示在上帝所设计的天然身体（natural body）构造当中。

麦高温将他的反缠足组织涂抹上基督教的色彩，名曰“天（赋）足”(Heavenly Foot)，借以强调缠足违背了基督教的宗旨，只不过他同时斟酌了当地的信仰和用语。〔译按，Heavenly Foot Society虽

然直译为“天（赋）足会”，但其正式的中文会名为“戒缠足会”;“天足会”较常指的是1895年后出现的“天（然）足会”(Natural Foot Society），见下文。〕他说道，虽然中国人对于人格化上帝的概念并不熟悉，但他们所称的“天”，也是一股神秘的力量，在某些面向上，“类似于上帝”。“根据古圣先贤的教诲，人乃授命于天。……既然如此，女人也是同一股力量的产物，因此，小女孩天生的双足，其优美的构造，同样也是上天的杰作。”MacGown， How England Saved China，pp.３４，６４—６５.于是，在“天赋双足”的义理之中，含摄了性别平等的概念。

像这样杂糅了基督教和中国传统的参照系统，是麦高温的典型做法。在华人教徒社群里，人们所认识的麦高温，名叫“光照”牧师，听起来像是佛教僧侣的法号。这种入境随俗的举措，不论在心态上还是结果上，不见得都是平等主义式的。在一张照片里，麦高温披着一袭“总督官服”，与16位厦门教会的华人耆老一同入镜。相片中的华人都穿着便服形制的“长袍马褂”。该照片的拍摄是为了记念麦高温在厦门传道50周年，他也站在最尊贵的位置（Beside the Bamboo，面向第１７７页的图片）。〔译按，虽然麦高温取了“光照”这个中文名字，但显然并未在清末西学知识圈中传开来，或许只有厦门华人基督徒社群比较熟悉这个名字。当代的相关中文著述提及John MacGowan时，多使用麦高温、麦高望、麦嘉湖、玛嘉温等音译名字称呼他。几年前，他的著作Men and Manners of Modern China(１９０９)有中译本问世（朱涛、倪静译，《中国人生活的明与暗》〔北京：时事出版社，１９９８〕），著者题名为“麦高温”。这里沿用此一音译名，舍弃较鲜为人知的“光照”一名。〕同样的，反缠足会的中文名字也采用了符合本土语境的“戒缠足会”，让人联想到“戒（鸦片）烟会”。尽管如此，所有这类企图在语言文字上造成本土化印象的努力，反倒强化了19世纪70年代“天足”(不论是指天赋的还是天然的双足）此一词汇的外来性。虽然天然双足的概念早已经传教士们阐

述为基督教的义理之一，也为教堂的信徒所熟知，但“天足”这个透过翻译而来的词汇，要到1895年立德夫人（Mrs. Alicia Little)在上海发起“天足会”（Tianzu hui; Natural Feet Society）之后，才真正进入中文的语汇之中。至于麦高温的“Heavenly Feet Society”，是否在1875年的第一次聚会便已有中文名称，我们并不清楚。“戒缠足会”之名首次出现在一篇文章里，即，抱拙子的《厦门戒缠足会叙》，《万国公报》，第十一卷（１８７８—18７９)，第４０６—4０８页，收入李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第８３６—8４０页。亦见吕美颐?郑永福，《中国妇女运动（１８４０—１９２１）》（开封：河南人民出版社，１９９０），第４３页。1904年出现了一个名为“厦门天足会”的团体，其约章叙论收入《近代中国女权运动史料》，第８８０—8８１页。早期由中国改革者所成立的反缠足组织，从康有为在1883年成立的“不裹足会”开始，没有一个采用“天足会”之名。他们主要使用“不缠足会”或“戒缠足会”的名称，二者均表示对于“缠足”此一本土范畴的否定。“天足会”三字必须等到20世纪初才成为全国各地普遍采用的名称。参见林维红，《清季的妇女不缠足运动，１８９４—１９１１》，第１６０—1６３页；林秋敏，《近代中国的不缠足运动（１８９５—１９３７）》，“国立”政治大学硕士论文，1990年，第５２、６０—６１页。即使在那时，“戒缠足”之名仍在报章上时有所见。在1902年，一篇原载于《大公报》上的文章，便以此为题名，有中、日文对照（转下页）

“天足”：一个崭新的基督教范畴(3)

不管是天然完(接上页)版本，见《戒缠足说》，《台湾惯习记事》，第二卷，第十一号（１９０２），第４３—４９页〔８８７—８９３〕。〔译按，关于厦门戒缠足会的名称和成立年份，打马字女士（M.E.Talmage)在1895年9月2日写给《教务杂志》(The Chinese Recorder）的“读者来函”，相当值得参考，当时她是厦门戒缠足会的负责人，对于人们以“Heavenly Foot Society”称呼他们的反缠足组织，提出纠正。信中也明确指出该会成立于1874年，而且当时已有中文名称，即厦门话发音的“戒缠足会”：“我代表本会告诉各位，大家对我们的会名有所误解。由于一直没有人纠正这个错误，我想在此声明，本会自从1874年组织成立以来，所使用的会名一直都是‘K&#65533;i&#65533;ti&#65533;n&#65533;chiok’（戒缠足)，而非‘Heavenly Foot’”（The Chinese Recorder，２６，no.１０〔Oct.，１８９５〕，第４９７页)。这位打马字女士即为美国归正会（American Reformed Mission)牧师打马字(John von Nest Talmage)的二女儿Mary Elizabeth Talmage（中文名字为“打马利亚”）。打马字牧师自19世纪40年代末起即在厦门传教，共40年，积极推动罗马拼音化的厦门话白话字，教导不识字的入教妇女读圣经、圣诗，两位女儿也都在当地开办负责教会女子学堂。下文提到撰写《戒缠足论》的叶牧师，全名为叶汉章，他的神职身份，亦由打马字牧师于1862年按立。厦门戒缠足会成立时，厦门已有三个基督教传教团体，除了伦敦宣教会之外，还有美国归正会以及英国长老会（English Presbyterian Mission)，三者所在位置相距极近，互动密切。从打马字女士的声明以及叶汉章的文章来看，厦门戒缠足会并非伦敦宣教会独力支撑运作的组织，而是当地英、美传教士与华人教徒共同涉入的事业；对于麦高温所提的英文会名Heavenly Foot Society，内部也存在着歧见。〕整身体的概念，还是对缠足习俗的

抨击，在中国都不算是新鲜的论述。我曾在以前的论文里(“Footbinding as Female Inscription”）讨论过清初文人褚稼轩的一篇文章。那是一篇十分符合反缠足要旨的文章，里面论及一个天然的几何身体（geometric body）如何成为“存有”（being）的课题。就其儒家文化的脉络而言，此一天然身体乃是为了父权家庭而存在。关于帝国论述底下的身体，参见Angela Zito（司徒安），Of Body and Brush: Grand Sacrifice as Text/Performance in Eighteenth&#65533;Century China (Chicago: University of Chicago Press，１９９７)。“天足”此一新兴范畴的意义，在于其初现时刻的跨国语境，以及鲜明的基督教义加持。1878年，在一场每半年举行一次的戒缠足会会议里，与会者转录了一份由叶牧师所写的长篇论文《戒缠足论》。这位华人牧师传达了一种被世界审视的不安，这是在麦高温的论述里看不到的：“今观天下，除中国以外，妇女均无缠足，可见上主造人之足形，男女无二致，此古今之通义也。”于是，中国的野蛮，在全球的时间与空间当中，独一无二。叶牧师的论点接着转到身体的功用：“原上帝造人，四肢五官各适其用，男女皆同。”缠足乃是人为造作，就像“巴别塔”一样，狂妄地以为人类的智慧及于上帝。这实在是一种亵渎的行径。抱拙子，《厦门戒缠足会》，《近代中国女权运动史料》，第８３９—8４０页。如同林维红指出的（主要是征引Virginia Chau的论文），在19世纪70年代初期，中国的基督教社群曾就缠足是否为一无上的罪愆，以及，尚未皈依基督的妇女是否必须放脚等问题，有过几番辩论。在1878年的传教士会议中，达成一项结论：缠足与否非关教义，信徒的家人应有权自行决定是否放脚，见林维红，《清季的妇女不缠足运动，１８９４—１９１１》，第１５２—1５３页。关于1869—1870年间出现在《教务杂志》（The Chinese Recorder）的辩论内容（参与者包括德贞〔J. Dudgeon〕、H. G.、嘉约翰〔J. C. Kerr〕等传教士），参见林秋敏，《近代中国的不缠足运动》，第３０—３２页;亦见Virginia

Chiu&#65533;tin Chau，“The Anti&#65533;Footbinding Movement in China，１８５０—１９１２，”master&#65533;s thesis，Columbia University，１９６６。

麦高温还算同情那些为女儿缠足的母亲们所处的文化境遇，相较之下，叶牧师毫不留情地指责她们：“爱人之道，莫先于爱己子女，奈何将己之子女，自五六岁时，则苦其足，牢束紧扎，俨似烙逼，气阻不行，若同压踝?……或观缠足之时，紧扎呼痛，母即酷打其女，强使之痛楚难堪。”若说叶牧师对母亲们不假辞色，他对女儿们就更不客气，将她们说成是“冶容诲淫”的“妖姬”，罪在“惹人眺视”。但他全然没有提到男人的责任或身为共犯的角色。抱拙子，《厦门戒缠足会》。相反的，改革家梁启超引述了中国传统的反缠足义理，谴责“贱丈夫”这个词汇语出兰陵女子，“苟以恣一日之欲，而敢于冒犯千世之不讳”（《戒缠足会叙》，收入《近代中国女权运动史料》，第８４１页）。

“天足”：一个崭新的基督教范畴(4)

依循基督教义的逻辑与修辞，定罪缠足的审判，指向三个层面：缠足是狂妄的文化设计、缠足有违父母的慈爱之心，以及，缠足对上帝所垂爱的男性构成一种性威胁。这个时期对于天足的捍卫，成为日后中国官员、改革者和革命家从世俗角度拥护天足的基调，他们在1895—1898年间共同将反缠足声浪推向顶峰。1895—1898年间出现了许多反缠足团体，它们成为反缠足运动中最多人研究的环节，因为这段历史留下的研究材料最为丰富。在本章中，我聚焦在其“史前史”，以及包括徐珂在内的民国文人如何解读这段历史（见稍后的讨论）。关于1895年的天足会以及1898—1911年间成立的地方反缠足团体，这方面的文献记录，几乎都重印收入于李又宁与张玉法编的《近代中国女权运动史料》，第４８０—５４２、８３６—９０９页。相关的诠释则可参见林秋敏、林维红、吕美颐与郑永福、Julie Broadwin、Alison Drucker，以及坂元ひろ子等人的著作。关于立德夫人谈论其反缠足活动以及地方上的反应，参见其精彩的回忆录：The Land of the Blue Gown （London：T. Fisher Unwin，１９０２），第３０５—3７０页。此一反缠足声浪的所有基本元素，早在20年前叶牧师的文章里，便已预演过了一遍：因中国的狭隘意识而引起国际侧目的焦虑、将天然身体类比为机器的功能主义观点，以及将男性和女性相提并论的主张。“身体作为机器”的隐喻在传教士的论述中极为常见，它是“（空气、观念等）流通为卫生之本”此一更大叙事方案不可分割的一部分。在天足会举办的教育性质集会中，会员会使用橡胶软管来演示血液循环顺畅的重要性（菊池贵晴，《不缠足运动にっいて》，《历史教育》，５，no. １２〔１９５７〕，第３５页）。最重要的是，女性的地位成为衡量国家整体文明性的标竿。中国若想与西方平起平坐，首先就要达到性别平等，颠覆儒家“男尊女卑”的性别阶层化原则。然而，就算具备了这些进步的元素，“天足”论

述仍然流露出一种男性成见，因为它不但将缠足女子打为媚惑男人的妖姬，还谴责身受其害的母亲和女儿，认定她们是咎由自取。后来的中国国族主义者在其著述中，更将这些令人不敢恭维的元素“发扬光大”。Joan Judge在其论文中，分析了1898年改革运动期间的“兴女学”论述，并指出其中有关女性价值与潜能方面的矛盾讯息（“Reforming the Feminine: Female Literacy and the Legacy of １８９８” in Rethinking the １８９８ Reform Period: Political and Cultural Change in Late Qing China, ed. Rebecca E. Karl and Peter Zarrow〔Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, ２００２〕, pp. １５８—1７９）。视女性“纯然为玩物，一心只在乎修容、缠足和穿耳”的观点，在严复、康有为、梁启超等19世纪90年代和20世纪最初十年重要知识分子的著作里，极为常见（严、康、梁等人的文章，参见《近代中国女权运动史料》；前引文摘自Judge的论文，第１６１页）。

究竟是谁终结了缠足?传教士和外国人吗?还是本土的改革者呢?这些问题始终充满着历史争议性，因为对于今日的国族主义派史学家而言，中国的能动性和主权性依然是他们所珍视的目标。传统历史书写所强调的，在于反缠足运动的外来动因。鲍家麟（Jialin Bao Tao）则撰写了一篇修正论观点的论文，她强烈认为，本土与外来之间是一种立足点平等的合作(“The Anti&#65533;Footbinding Movement in Late Ch&#65533;ing China: Indigenous Development and Western Influence”，《近代中国妇女史研究》，第二期〔１９９４／６〕，第１４１—1７３页）。林维红在其讨论地方反缠足团体的先驱研究中，另辟蹊径，强调早期由基督教会发起的运动，以及后来由中国地方精英领导的运动，源于不同的理念和社会动力(《清季的妇女不缠足运动》）。二者均外在于妇女对自身福祉的关心。林秋敏同意这个看法，她指出，传教士的动机是“宗教的”，而本土改革家的动机则

是“政治的”(《近代中国的不缠足运动》，第５１页）。另外，高航曾进行了一项少见的研究，探讨反缠足运动中的女性基督教传教士的角色，见他的《教会と信者の间で女性宣教试による缠足解放の试み》，收入森时彦编，《中国近代化の动态构造》（京都:京都大学人文科学研究所，２００４）。小野和子老师送我一份这篇论文，特此致谢。在这里，我提出的初步看法是，“天足”是一个崭新的语言范畴，它的出现乃是受到19世纪最后25年间出现的新跨国交通的影响；它原来并不属于本土语汇，因为唯有反向思考人们所熟悉的缠足范畴之后，天足才变得可以想像。逐渐地，这种二分对立的逻辑广为人们所接受，天足也成为许多种传统文化里更大层次缺点的对立命题：性别不平等、父母威权，以及稍后我们将讨论到的，阶级歧视。于是，不论其起源为何，天足(天然未缠之足)仍旧是中国的国族自决，一路从清末萌芽、民国初年，直到今时今日的发展历程里，最为辛酸沉痛的符号象征。

徐珂与汤颐琐：天足的国族主义化(1)

民国初年的中国作家用尽各种方式，试图将反缠足运动的源起和历史予以“国族化”。在这些文人里，徐珂（１８６９—１９２８）对作为一种范畴和一种社会运动的天足的诞生，提出了一个以中国为中心的叙事。在他的《天足考略》及其续篇《知足语》（“知足”为双关语：知道满足／天足）里，徐珂以习见的国际目光为开场白：“我国妇女以缠足闻于世，为欧美人诟病久矣。清光绪戊戌〔１８９８〕，上海士大夫有天足会及不缠足会之设。著书宣讲，劝告遐迩，将使全国妇女，未缠者全其真，已缠者弛其缚，助生理之发育，洗国民之耻辱。”徐珂，《天足考略》，收入徐珂编《天苏阁丛刊》（上海：商务印书馆，１９１４），第１a页。关于1898年间如雨后春笋般涌现的不缠足会，详见林维红的《清季的妇女不缠足运动》，该文整理了一份清单，对读者相当方便（第１５５—1５６页）。我们可以看到，他接着就将反缠足组织的建立，扣连到1898年的百日维新，并归功于上海的中国学者和官员（士大夫）；换言之，在他的叙事里，反缠足运动源自中国男性精英的能动性，只字不提传教士的救世动机或外来的革新力量。

在徐珂看来，中国若要赶上欧、美，就必须消除缠足，因此，反缠足对他而言，是一个迫在眉睫的国族主义方案。尽管徐珂使用了朝代年号这种传统的时间标记方式，他确实显露出一种对于时间全球化的敏感度，意识到中国必将纳入全球时间的范围。不过他同样也积极地从传统和本土的范畴里，寻找某些进步的元素。因此他接着道：“天足者，天然之足也。天足二字，至是始成名词。抑知吾国古昔自有天足，晚近以来，亦复所在皆有。”后来，到了1928年，徐珂找出一个古典词汇来称呼天足：“今天下言‘天足’，都会城市，几家喻户晓矣。古无所谓天足，曰‘素足’也。”徐珂，《天足考略》，第１a—b页。徐

珂，《知足语》，收入徐珂编《天苏阁笔记十三种》，第二卷（香港：中山图书公司，１９７３），第１３９页。

只是，“素足”向来被知识精英阶层看得过于俗鄙，不屑在他们所掌控的史册中有所谈论：“徒以人民久习专制，富贵贫贱阶级之见，深入人心。原野编氓，非士大夫所习，不及见，或见之而漠不加察，直可谓为不知足耳。且又自居‘文明’，于夙多素足之地，恒视为野蛮。……〔徐〕珂愤之，愤富贵贫贱之不平等，至于斯极。”徐珂，《天足考略》，第１a—b页；亦参见《知足语》，第１３９页。在徐珂此一开创性的叙事理路里，天足代表了一种理应赞扬、却备受蔑视的庶民文化，而缠足则象征了权贵阶层的腐化和专制。天足于是在修辞上被赋予民主的含义。

徐珂汇编了中国历史上不受重视的天足事迹，从目的和意图来说，这其实是一个国族主义方案。再者，在他的国族主义思想里，国际、国内，以及地方层次的各种阶层差距都不应该存在：中国与欧美没有高下之别，而中国境内的阶级与地位团体也一律平等。因此，《天足考略》无疑是一篇具有革命情怀的文字，只不过徐珂并未全盘扬弃传统文化，而是重新打造一个可堪运用的往昔，包括平民生活里的“素足”。

徐珂的世界意识、政治平等主义，以及身为中国人的自尊心，与同时代其他更知名的改革派人士并无二致，这些人里面也包括了在1883年成立“不裹足会”的康有为（１８５８—１９２７)。“不裹足会”是中国人最早的反缠足组织之一，由康有为与同乡区锷良在他们的家乡广东南海所创立，见吕美颐与郑永福，《中国妇女运动》，第７６—７７页；林维红，《清季的妇女不缠足运动》，第１５５—1５６页。康有为上书光绪皇帝请禁缠足的著名奏章(《请禁妇女裹足折》)，收入李又宁与张玉法编，《近代中国妇女运动史料》，第５０８—5１０页。徐珂是杭州出生的举人，一方面曾浸淫在科举考试的世界里，另一方面又深受通商口岸文化的影响。他在北京担任过低阶官

吏，1899年辞官离京，最后定居上海；妻子何墨君在上海教书，一双子女则就读于当地新式学校。他的儿子徐新六后来还曾留学英国和巴黎。徐珂在上海以写作和编辑为业，在诸多作品里，以《清稗类钞》这部巨作最为著称，里面编写了许多关于清代的独到记事。

就像旧时代的文人一样，徐珂经常流连酒肆园阁，与诸多文坛同好诗词往复，宴饮唱酬。他后来将他在文人雅叙场合里所做的诗词集结出版，从中可以看出当时江南文人的过从活动：共赏文友收藏的古玩奇器或珍稀稿本、赋诗赠别、相互题画等等。然而，尽管他们冀望重建传统名士的恬静世界，却仍然避不开时局动荡的暴力氛围，这也反应在徐珂的诗集里，例如，他曾赋诗悼念一位遭遇狙击身亡的文友，也曾赋诗慨叹一幅描绘苏州名园古代奇石的画作因“辛亥兵事”而散失。徐珂，《纯飞馆词》，第３１a、３４b页，收入《天苏阁丛刊》。这位遇刺身亡的文友是夏瑞芳（字粹方，１８７１—１９１４)，他是商务印书馆的创办人之一。

徐珂的文友包括了同样旅居上海的苏州人汤颐琐（生卒年未详，1904年仍活跃于世）。徐珂曾有一幅画作，绘的是天足的苏州美女，汤颐琐为之序，里面谈及他早年接触到19世纪80年代西方传教士鼓吹天足的一段往事。当汤颐琐接触到天足修辞时，他也跟徐珂一样，心里存着一种中国国族主义的框架。当年他身患重病，求诊于美国医生柏乐文。他的小脚妻子史&#65533;偕经常为他到医生那里拿药，从而与柏乐文的妻子相熟。有一天，史&#65533;偕带着年方十三的婢女意兰一同前往。柏夫人看着史氏说道：“缠足束腰，钧之恶俗。如意兰两足天然，不受矫揉造作之苦，诚可儿也。彼固吴产乎?吾游吴久，凡吴治远近数百里，自女佣外，田家妇无论矣，若渔若樵若卖菜卖花，乃至肩挑背负，妇女皆优为之，辄杂男子力作，为劳动之事。间有男子坐食，女子反习劳不以为怨，虽性质柔顺，亦岂不以天然手足之便利哉?”史&#65533;偕深然其言，回家后便将这番话转告她的丈夫。汤颐

琐，《徐仲可天苏阁〈娱晚图〉序》，徐珂《纯飞馆词》附录，收入《天苏阁丛刊》，第２２b—２３a页。

徐珂与汤颐瑣：天足的国族主义化(2)

柏夫人对于女性劳动的评价，预示了19、20世纪之交的中国对于女性生计问题的关注。一些正面概念如女子自立或经济独立等，成为妇女解放的前提，而且也成为吁请重视女子教育最强而有力的论证基础。然而，此一论题却经常先以一种咒骂的口吻出现：女人是社会的寄生虫。在梁启超（１８７３—１９２９)发表于1896—1897年间的开创性议论文章《论女学》里，占中国人口半数（二万万）的女性被轻蔑地划归为一群“圆其首而纤其足”的无用之人。梁启超引孟子的话“逸居而无教，则近于禽兽”说道，“自古迄今”，女性未尝受过教育，因此快要与禽兽无异了。不过大多数男子也没受过教育，那又怎么说呢?梁启超也承认这一点，但他却又说男子至少还知道引以为耻，而女子是如此的蒙昧，她们并不觉得这有什么好羞耻的。这正是中国积弱的根源：“女子二万万，全属分利，而无一生利者。……故男子以犬马奴隶畜之。”梁启超，《论女学》，收入《近代中国女权运动史料》，第５４９—5５６页，引文摘自第５４９—5５０页。虽然这篇文章经常被单独征引，但它其实是梁启超的长篇论文《变法通议》中的一节。Joan Judge指出，《论女学》的论点和主旨，后来成为继起的改革派作家论述女学的蓝图（见她的“Reforming the Feminine”，第１７０页）。针对梁启超“女子为奴隶”的观点，或者说，“全体国民为奴隶”（“亡国奴”）此一更广泛的观点，参见Rebecca Karl的“‘Slavery，’ Citizenship， and Gender in Late Qing China&#65533;s Global Context”，收入Karl and Zarrow，ed.， Rethinking the １９８９ Reform Period， 第２１２—2４４页。

梁启超是近代中国最能撼动人心的议论家，他常运用煽动力极强的文字来激发读者的行动意念。然而当他这么做的时候，他也灌输了一种侮蔑的和谬误的女性形象，将她们的传统学习和家户劳动一笔勾

销，排除在国族历史之外。不幸的是，梁启超的影响力太大了，他将女性塑造为寄生虫、禽兽和奴隶，此一形象深入人心，成为一种标准化的观点，且直到今天。就在梁氏关于文化改革的议论出版不久，一幅由天津杨柳青齐健隆画店印制、题名为《女子自强》的年画，便将相同的讯息传散到家户之中。在这幅年画里，一位父亲坐在方桌的一侧，他那纤弱的妻子和一双子女则在另一侧招手。画中的旁白以白话文写就，这也是1898年百日维新过后开始流行的做法，这篇旁白说道："中国有家眷的男子，大半受累的多，诸位知道这毛病在哪里吗?并不是男子不能赚钱，一男子养着好几口，女子裹了两只小脚，诸事不能用力，坐吃坐穿皆靠着男子，男子怎会不受累呢?"画上的题字则总结道："中国不强，大病在此。"版画《女子自强》，收入王树村，《中国民间年画史图录》（上海：人民美术出版社，１９９１），第５４２页。关于妇女经济独立和阶级平等的主题，同样出现在徐珂的女儿徐新华的纪念文集。徐新华于21岁去世，徐珂将她的短论笔记集结出版，分别为《彤芬室文》与《彤芬室笔记》，收入徐珂的《天苏阁丛刊》。

到了20世纪最初十年，这类观念借反缠足运动更在大城小镇中蔓延开来，广为流传；那时，汤颐琐夫妇移居到了上海，意兰却已去世了。对于意兰未能赶上天足蔚为流行的时代，汤颐琐颇觉惋惜："使得须臾毋死，则吾家亦有一爨婢开风会之先。"汤颐琐还提到，当时他的妻子以50岁的年纪，"毅然解其锢蔽而舒其趾焉"。史&#65533;偕告诉汤颐琐，"回思柏夫人手足便利之言，昔以为然者，至是始有味乎其所以然"。汤颐琐，《徐仲可天苏阁〈娱晚图〉序》，第２３a页。根据她丈夫的回忆，史&#65533;偕说这话时的心平气和，就事论事，只是我们并不晓得她的脚趾后来变得多"舒畅"。尽管她所谈论的主题乃是一位缠足妇女在意识上的重大转折，我们却看不到她的内心感受和挣扎。她的转变经验是可信的，但汤颐琐却将此一身体过程以一种理性

的、直线的框架把它框住了。史&#65533;偕的声音借以保存，但却不完整。

对史&#65533;偕而言，身体的天然性不过是个抽象的概念，但其中所牵引的功能推论、便利性，以及一个能从事生产的身体的好处，实在令她印象深刻。她还幻想着，将来可与丈夫归隐田园，发挥放足后的身体机能："君若有田可耕，吾&#65533;于亩；有山可樵，吾为子束薪；降而一池一荡，吾即采菱藕捕鱼虾，趁墟而出，换酒而归。乐此余年，相忘于世。"在中国工业化的初期阶段里，上海纱厂里有许多女工和童工受尽奴役剥削，而史&#65533;偕编织想像出来的画面，却是一种夫妇相伴、共服劳务的田园风光，以及乌托邦式的原始经济生活景象，此与阴霾的现实世界，形成了强烈的对比反差?汤颐琐，《徐仲可天苏阁〈娱晚图〉序》，第２３a页。早期的上海棉纱厂建立于1895年前后，到了1919年，为数181485人的上海工厂工人中，几乎有一半都在纱厂中工作，见Emily Honig，Sisters and Strangers: Women in the Shanghai Cotton Mills，１９１９—１９４９(Stanford，Calif.: Stanford University Press. １９８６)，第２３页。

汤颐琐的文章所透露的是，在19世纪80年代到20世纪最初十年这段关键时期，身体概念出现了微妙的变化，缠足的文化光环也已逐渐黯淡。它还透露了一点，亦即，天足的价值，已与家庭体面及地方荣耀纠结在一起了。在文章的最后，汤颐琐回到他与徐珂的谈话，后者郑重告诉他："世人知苏女之美，然仅知城市之弓足，而不知乡妇天足之尤美。此与专制国之官人，但论门第，而不知识拔真才，致使终身沦弃者无异也。"这段话委婉地抨击了帝国的阶级秩序情结。此外，徐珂对于中国的世界位置的体认，也同样明显："西人有言，女子之美者，在欧洲为西班牙，在亚洲厥惟苏州。以苏女与西班牙女并论，则重在天足可知。苏女天足之美，既为世界所公认，且自昔有之，非近今新学家所提倡也。"（第２３b页）

对我们来说，拿西班牙和苏州相比，似乎有点奇特，不过当时中国文人经常将全球、国家和地方层次混在一起谈论，而这几句话确实反映了这种混杂的意识状态。徐珂毫不保留地接受“西方”（透过“西班牙”）作为品味与价值仲裁者的权威性。未曾沾染城市习气的天足劳动乡妇，成为体现现代标准的中国美人，这也正是柏乐文夫人品评赞美的标准。尤有甚者，徐珂和汤颐琐在揄扬天足的同时，也将地方历史切割出好的部分与坏的部分，后者包括了帝国的科举制度，因为它支撑了一种层级化的社会秩序。经过这样的切割，便可以放心追求平等、自由和民主等新观念，而不必将传统文化一股脑地都抛弃掉。

徐珂和汤颐琐都是过渡时期的人物。从编年史的角度来说，他们正从19世纪跨越到20世纪；从政治与文化的角度来说，他们目睹了朝代体制的崩解，也看到崭新的共和国在1912年巍巍颤颤地建立起来。然而，当他们在叙述这些时代的变化时，却未显露出撕裂或挣扎的感觉，这一点确实令人印象深刻。虽然他们接受的是传统经学教育，但并没有在政治上或经济上与帝国统治休戚与共。当他们将天足修辞、随着此一修辞而来的功能论身体观以及平等主义，都予以国族化的时候，还能够如此平心静气，正说明旧时代士大夫文化的基础，在当时早已腐蚀剥落了。也就是在这个过程里，缠足的光彩一点一滴地褪去，终至消逝无踪。

“女人好比蛋黄”：一个新的地球知识域(1)

在汤颐琐的个人记述里，不论是对他还是他的妻子而言，解放缠足并不是什么需要挣扎的难事。这一点在他的长篇小说《黄绣球》里，同样也看得出来。这部以书中女主角——女杰黄绣球——为题名的章回小说，共分三十回：在1904年（或1905年）连载于《新小说》杂志，至二十六回中止，到1906年（或1907年）发行单行本时，再加上后四回完成全书。《新小说》是梁启超于1902年在横滨创办的月刊，为中国最早的文艺杂志，极具影响力。《黄绣球》因此也名列晚清进步小说中最著称者之一。这部小说将解放缠足扣连到拯救国族，而且将焦点摆在一位积极发言的女性宣传家，就此而论，它所呈现的，是一种以国族历史为底稿的原型现代中国新女性特质。根据时萌的说法，《黄绣球》的刊载始于1905年《新小说》第二卷，于1907年由同一出版者印行单行本(《晚清小说》〔上海：上海古籍出版社，１９８９〕，第１０９页）。台湾重印本的编者则说了不同的初刊年份和单行本出版年份，分别为1904年和1906年，见《晚清小说大系》第十五册（台北：广雅书局，１９８４），第１页，写于《黄绣球》本文前的《黄绣球提要》。这样的混淆，可能是因为《新小说》到了第二卷第六号便停止发行的缘故（樽本照雄，《清末小说闲谈》，〔京都：法律文化社，１９８３〕，第１２页）。胡缨（Ying Hu）对于这部小说的分析，着重在黄绣球（在梦中）见到罗兰夫人的情节，认为这是一个隐喻，象征着中国国族主义与欧洲启蒙时期的普世主义（universalism)的相遇，见她的Tales of Translation: Composing the New Woman in China，１８９９—１９１８ (Stanford，Calif.: Stanford University Press，２０００)，第１５３—1９６页。胡缨还指出（第１６２—1６９页），晚清小说家把女子教育置于国族主义关怀之下的倾向，可以追溯到梁启超的《论女学》。

《黄绣球》的故事发生在一个名为“自由村”的虚构村落，该村座落在亚细亚洲东半部温带之中，居民大都为“黄氏子孙”。书中男性主人翁为三十几岁的黄通理，他心里想着，村里的风俗习惯与政治风气应该要一一修整过来。他的妻子黄绣球解开了她的缠脚布，然后劝服黄通理，他的改革计划最好从设立一所私办女子学校（女塾）开始。他们并肩作战，与迷信的尼姑、贪腐的满洲官吏，以及耍弄阴谋诡计的族兄黄祸周旋。最后，他们的女校成功运作，并将此一典范输出到邻村，还在村民会议中说服众人独立自治、组织男女民兵（义勇队）。虽然我们对于汤颐琐的认识，除了他是徐珂的朋友之外，所知有限，但很显然的，《黄绣球》是作者本人进步信念的一种直接表达。

从这部小说所展现的全球意识、对于女性意志的赞美，以及对于不论是个人身体的还是国家贸易的无障碍“交通”能力的重视，都可以发现，它提出了一种新的知识域，在其中，解放后的女性位于核心位置。汤颐琐以一种相当新颖的方式来表达他的全球意识，亦即，将地球视为一个球形物体。巨型而抽象的“地球”概念，在此被设想成为某种形状具体、色彩鲜艳的微型化物体：案头上的地球仪、西瓜、鸡蛋。黄通理告诉他的妻子，地球上住着五色人种，但只有黄、白两种为主要种族。汤颐琐，《黄绣球》，第２３、５４页。尽管黄通理运用“地理”来形容这两大种族之间的斗争，黄绣球却运用“天文”来述说她所体认到的两性平等意义。她一反中国传统讲“天似穹庐、笼盖四野”的“天圆地方”宇宙观，说道：“近来讲天文的，都晓得天是个鸡蛋式，不是什么圆的。地就包在天当中，算是蛋黄，不是另外一块方的，这就天地一气，没有个高卑分得出来。”（第１７７页)在两者之间，他们描绘了一种新的宇宙观和全球政治，其中特别标举出平等的观念以及争生存的现实。竞争也好，抗衡也好，中国都只能借由与其他国家和种族之间的关系来自我定义与定位。

黄绣球的鸡蛋宇宙观也带出了性别平等的宗旨："女人就好比蛋黄，虽是在里面，被蛋白蛋壳包住，却没有黄，就不会有白有壳。……男人当中的英雄豪杰，任他是做皇帝，也是女人生下来的。所以女人应该比男人格外看重，怎反受男人的压制?如今讲男女平权平等的话……既然团结在一起，就没有什么轻重厚薄、高底大小、贵贱好坏的话。"（第１７７页）然而，这个关于性别平等的议论，乃是建立在一个吊诡之上：虽然女人在功能上比男人优越，在地位和权利上与男人平等，但她所处的位置依然是在"里面"，事实上，还被代表男人的蛋白给包裹着。更何况，女人的价值，仍旧体现在她能够生育的这件事情上面。 Joan Scott认为，此一吊诡本来就存在于自由派女性主义之中，见她的Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, １９９６）。根据儒家男主外女主内的性别化空间区分，理想女性正是被认定为"内人"，也就是说，这种古老的思想有了性别平等学说这个新包装。这种不协调的情况，反映出晚清社会对于应该如何适切地定位女性，感到相当程度的迷惘。

在《黄绣球》里，鸡蛋因而同时隐喻了"差异但平等"的性别关系、全球性的社会达尔文主义政治，以及哥白尼式的宇宙观。这三个领域的连结本身并不新鲜；儒家的宇宙观，长期以来便已声称个体、社会，以及天体之间的对应关系。尽管如此，地球如鸡蛋的比喻仍然教授了一种新的知识域，因为它要求一种从外在世界向内看的新视野。唯有当中国被缩小，而且置于以全球为范围的国族社群之中，中国才能被看成一个整体，而非零散的部分；就像观看者必须停伫太空，才能看到地球的球体样貌。换言之，国族的全貌与地球的球形，都是微型化视野的结果。而微型化的前提则在于，观看主体必须脱离客体：向后退开到一定的距离之后再观看客体。

"天文"与"地理"这两门学问都源自这种新的观看方式，也都在20世纪前后成为学堂里的热门课目。出生于1895年的张秀熟为我们提供

了一个例子。他的父亲在家里设立私塾，教授蒙学；从3岁到13岁这十年之间，张秀熟就与其他男孩在这个私塾里接受教育。据他回忆，他最喜爱的课目，就是历史、地理和天文，童蒙时期背诵下来的课文，即使过了70年之久，依然能够朗朗上口。尤其让他眼界大开、印象深刻的，是一本名为《地球韵语》的地理读本。虽然他手上早就没有这本书，但他仍然清楚地记得其作者黄芝的点点滴滴，包括，黄芝拥有举人功名，曾留学日本，归国后写成该书，1903年时担任张秀熟家乡的高等小学堂的堂长。当年的张秀熟正着迷于《地球韵语》，想到该学堂旁听作者讲授地理，却发现对方教的是《诗经》。张秀熟，《清末民间儿童读物》，收入《四川文史资料选辑》(成都：四川人民出版社，１９７９），第二十册，第１８０—1９０页。

“女人好比蛋黄”：一个新的地球知识域(2)

《地球韵语》出版于1898—1903年之间，主要为五言和七言韵文。每一首韵文都讲述一个地理范围的自然与人文景观。其中有好几首更强调殖民主义的迫害和民主思想的可贵，这些也都是张秀熟自幼就背得滚瓜烂熟的，例如“四川省歌”、“内外蒙古歌”、“非洲歌”以及“美洲歌”等。这本幼学读物的编纂架构，从讲述帝国都城（京师）开始，接着是五大洲、中国十八行省、内外蒙古、世界各国首都，至中国的通商口岸为止。由这个次序可以看出，作者想要灌输的，是一种正在萌芽的国族意识：以中国的政治中心出发，而以国家主权的沦丧结尾。张秀熟，《清末民间儿童读物》，收入《四川文史资料选辑》(成都：四川人民出版社，１９７９），第二十册，第１８４—１８５页。这是一个新崛起的全球知识域，明显带着国族主义的调性，它教导人们，地球的人口分属不同的主权国家，而每个国家又由其首都为代表。于是，国族意识的铸造，乃是透过两种相反的理路：一则是跳脱（distancing），也就是从远处观看中国在全球国族社群中的位置；另一则是聚焦（centering），也就是专注于中国领土主权被瓜分和侵夺的具体地方情事。

幼童也对天文着迷。除了《地球韵语》之外，张秀熟最喜爱的读本还有《天文地舆歌括》，内中讲述日月星辰的演化、行星系统、月球朔望、经度纬度、黄道赤道，以及雷、雪、虹等自然天象。它还指出，若从不同的角度看去，地球乃一“扁圆”球体，在椭圆形轨道上，与绕日诸行星各循轨道，分列逐层；地球表面被航海家标测为若干经纬方格；地球外围有大气层环绕，依热力学原理衍生各种气象。同前注，第１８７—１８９页。张秀熟并未提到是否在他父亲的塾堂里看过地球仪——他父亲可能无力供应这类辅助教具——但是，透过韵文诗歌的形式，确实使他具体而细微地“观看”到了一个地球球体。

关于地球的图绘在20世纪初相当流行。这从1898年出刊的《女学报》便可看出端倪。《女学报》是中国第一份女性杂志，其中有一幅插图，画中是一间女子学校里的教室，里面有六个学生聚集在老师讲桌前，看着桌上的地球模型；女教师背后的墙上还悬挂着一幅巨大的亚洲地图。《女学报》第七号（１８９８／７），第1b页。这幅插画出自女画家刘靓（可青）的手笔。钱南秀（Nanxiu Qian）在她的一篇文章中引用了这幅图像，见她的“Revitalizing the Xianyuan (Worthy Ladies) Tradition: Women in the １８９８ Reform，”Modern China，２９，no.４ (Oct. ２００３），第４２０页。1902年在上海发行的《大陆》杂志，封面则画了一只紧抓着地球的飞龙。到了民国时期，地球依旧是一个物神化的物体(a fetishized object)，人们用它来标志一种现代化的视野，以及其中蕴含的国族意识。培育了许多女作家、女性职业精英，以及女性运动者的北平女子师范学院，其学生在1929年不但成立了一个名为“地球社”的社团，而且还发行了一份名为《地球》的月刊。关于《大陆》杂志的讨论，参见张楠和王忍之编，《辛亥革命前十年间时论集》（北京：三联书店，１９７８）第一卷，第９６７页;第一卷亦收入《大陆》杂志封面的书影（无页数编号）。“地球社”之名可见于王树槐等编，《海内外图书馆收藏有关妇女研究中文期刊联合目录》（台北：“中央研究院”近代史研究所，１９９５），第５７页。

地球天体的恒常运行，以及个人身体的气血循环之间，存在着某种关连性，观看地球绘图的人并未忽略这一点。对于“停滞”的女性身体感到厌恶，认为它们跟不上新时代和新宇宙观的心情，助长了“天足”作为语言范畴和社会方案的诉求。“天”这个神奇的字眼召唤出一种现代的感觉，不仅仅是因为“天然”的“天”意味着从矫揉造作的传统文化中释放出来的承诺，也因为“天体”的“天”意味着天体在一个自强不息的宇宙里周天运行的机械规律。若说科学的追求和地球知识域的诞生，反衬出缠足妇女与时代的捍格脱节——或者说，她们被塑造成相

对于中国现代自我的传统他者——那么，所有男性改革者都曾熟读的儒家经典，在新时代里的命运就更尴尬了。黄芝在他的小学堂里不教地理而教《诗经》，我们不知道其中的缘故何在，但从他编写诗歌作为幼学教材一事来看，他对口语文学相当感兴趣；而《诗经》正是一部平民大众的文学，符合现代国族主义强调的民粹情感，正像前面讨论过的徐珂在其“素足”论述中呈现出来的那样。

现代的反缠足论证，还从《易经》之中，找到了用以表达衍生性宇宙概念的语言。因此，一篇发表于1917年、名为《天足说》的文章，开头便说道：“《易》言有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫?。……自汉儒夫为妇纲之说起，而女子从人，以顺为正。”汉儒这种从自然宇宙中退化的结果，是“矫揉造作”、“失其天真”，该文作者认为，这正可以说明何以缠足之风会兴起。笑云，《天足说》，《小说丛报》第三卷第八期（１９１７），第２页。

反缠足运动代表了一种努力，想要从人为“文化”回归到《易经》所描述的“自然”。“女子世界，别有一天。震乎天行之自强；痛乎天步之艰难。此天足会之所由兴焉。”同前注。与其说作者是在阐述反缠足义理，还不如说他对于“天”与“足”字义的各种发挥来得更感兴趣。他在文章最后还呼吁道，虽然天足会值得钦佩，但改革家更应该关怀那些比女人的脚更严肃的议题。以“天步”取代“天足”，突显了民国初期所在乎的运动、步行和交通方面的价值。再者，稳定的运动速度，也是天行不息的宇宙图像中的重要组成部分。然而，在“天行”与“天步”之间，或者说，在宇宙运行与躯体步行之间，画上等号之后，反而助长了一种将身体视为抽象存在或隐喻场域的观点。一旦妇女的肉体性被抹去了，对于缠足疼痛的描写，便无从入手，而这也正是反缠足论述的通病：《黄绣球》作者对于女主角的缠足与解缠经验的处理，便为我们提供了一个绝佳的例证。

妇女能动性：意志克服身体

像这样抹去身体肉身性的描述方式，在汤颐琐描写黄绣球那种近乎全然依凭其自觉与意志的能动性时，至关紧要。黄绣球是个孤儿，自幼受到收养她的婶娘虐待忽视，过着毫无尊严的童年。婶娘为免她嫁不出去，便仔细地为她缠足，丝毫不顾小女孩的叫喊哭泣。童年的悲惨遭遇淬炼出她坚强的毅力，驱使她立下志愿，有朝一日要与男人一同做事，闯出一番成绩（第８—１２页）。汤颐琐谨慎地将黄绣球的觉醒，归因到潜藏于她内心的力量，而非外在于她的刺激，也不是受到那位起先迟疑、后来才支持她的丈夫的影响。重要的是，就在黄绣球解放自己的小脚之后，当晚就梦到了法国大革命时期的女豪杰罗兰夫人（Madame Roland)（第１６—１９页）。黄通理和罗兰夫人提供了指引黄绣球后续行动的“理论基础”：后者传授她三本书，再由前者讲解给她听。罗兰夫人（Madame Roland，１７５４—1793）为吉伦德党（The Girondists）的领袖人物，这位著名的政治家后来被雅各宾党人推上断头台。她是最受清末改革派青睐的外国历史人物之一，参见胡缨，Tales of Translations，第１５３—1９６页。在《黄绣球》中，罗兰夫人现身后的自我介绍，与《新民丛报》在1902年两期连载推崇这位女杰的长篇传记内容，非常相近，这也暗示着《新民丛报》的影响力（《近世第一女杰罗兰夫人传》，收入李又宁、张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第３１８—3３１页）。文中提到的三本书，一本是《英雄传》，这是入门的小册子，另一本是翻译的地理读本。第三本也是入门读物，但没说是什么书。汤颐琐对西方的态度反映在黄通理这个角色上，有着一种举棋不定的矛盾心态。黄通理认为属于“白种”的罗兰夫人，乃是纡尊降贵前来指点黄绣球，因为黄绣球属于学问事业无不落后的“黄种”（第２３页）。在整部小说里，汤颐琐强烈批判以上海学生为代表的西化势力，认为他们

矫枉过正，似乎连“中国人”的认同都不怎么坚持。因此，他对于上海天足会某些成员的心术也有所质疑（第７３、７６页）。

黄绣球将本名“秀秋”改为“绣球”，这是她建立其能动性的开端。当她决心放脚之时，她的丈夫曾警告她，若然解开脚缠，她可能就无法走路，也会被他人嘲笑，不过她非但不在意，还做了如下的宣言：“一个人站在地球上，不能做点事，不能成个人，才怕人笑话；这我放我的脚，与人什么相干?他来笑我，我不但不怕人笑，还要叫我们村上的女人将来一齐放掉了脚，才称我的心呢!……一放开来，头两天不方便，到十几天后，自然如飞似跑的走给你看”（第１３—１４页)。看看，这位意志昂扬的能动者，理想何其雄壮!讽刺的是，黄绣球的壮志，依循的乃是男性儒家士绅的逻辑，一如《大学》所召示的：修身齐家，提升本村水准（“把个村子，做得同锦绣一般”），再使光彩扩及邻村；然后，整个国家就可以转型了。

黄绣球在整个故事里的形象，就像解开自己脚缠一事所呈现出来的，是个想到就做，积极主动的人物。她从容自若，智勇兼备，是位符合新中国想像的女豪杰。从缠脚到放脚的转变，是黄绣球以及同名小说的故事起点。放脚后的黄绣球曾被逮捕入狱，罪名是妖言惑众，混淆性别（“女扮男装”）。缠脚与放脚被视为社会和政治方面的问题，而非个人或身体的问题（第１４５—1４６页）。不过，当她无罪开释之后，小说几乎就没有再提到她的脚。缠足作为一种象征，在小说中极为关键，但是作为一种具体乃至肉体的实践，它在整个故事里，无足轻重。缠脚象征着她在童年时期受到的屈辱，而放脚则意味着她决心成为一个新国民。小说中确然存在着未曾缠过脚的女性，但这是一个象征着新文化的角色：毕去柔女医生，她来自南方，曾在海外习医，游历四方，有着一双“大脚”（第５8页；“天足”二字不曾在小说中出现）。毕医生拥有一双“大脚”，是因为她的广东背景，还是留学外国的关系，书中并未点明。换言之，对于这位女医生的天足缘由，小说里保留了某种暧昧性。根据胡缨（Ying　Hu)的解读，这一点

反映出汤颐琐“对于一个更大的中国的叙事体认”（“Re&#65533;Configuring Nei/Wai: Writing the Woman Traveler in the Late Qing，”Late Imperial China，１８，no.１〔June １９９７〕，第８２—８３页）。小说后来还提到，黄绣球坚持她开设的女学堂不收小脚女孩（第２１３—2１４页）。最重要的是，缠足是一种转喻，比拟着顽痰滞塞、“气脉难舒”的身体，也象征着中国“体内”的状况，“不把那痰化开来，一霎时痰涎涌塞，死了还无人得知”（第８１页）。因此我们也无需讶异，何以这位执著于体内循环顺畅的小说作者，会把绕行地球、散播“文明”的航海探险家和殖民者看成他的英雄：哥伦布（Columbus）、麦哲伦（Magellan），以及立温斯顿（Livingston)(第１３１—1３２、２２４页)。

对小说作者而言，缠足的意义并不在于它是身体体现的现实，而是作为一个外部符号，有其象征主义方面的便利。黄绣球将缠足“解放”之后，她的双脚就不再成为议题：她旅行、思考、行动，单凭意志就可以忽略她那一把已经扭曲变形、像油炸麻花一样不能拉直回复原状的脚骨带来的困扰。缠足女性身上的双脚，仿佛是件衣服，可随意志更换款式。黄绣球的能动性建筑在她的意志之上，然而她的身体性却凭空消失了。小说虽然着重在她的话语、动机和思路，却不见她的内在性。在这里我们看到这部小说的男性视点。《黄绣球》里的女性声音被封装在此一男性改革者的视点之中，它是一种变调的声音，并非出自她体内的深层呼喊，只是其意志的灵光乍现。

“身体”确实曾在小说中出现，但它跟黄绣球的双脚一样，同样呈现出工具性和象征性的性质。因此，黄通理说了一番大道理：“人有肢体，如同木有桠枝，木虽恶，桠枝没有不生发的，人虽不肖，一旦能吃苦立志，也没有不成器的”（第１３２页)。这正是前述汤颐琐妻子史&#65533;偕所描绘的功能论身体。感觉和感官身体都被抹消了。作为机器的身体成了一块方便的招牌，在它的表面可以书写政治论述或口号。招牌是不需要内在性的。

具体的说，《黄绣球》里的身体，透过穿着打扮，就是一块用来展示人们文化忠诚的招牌。打扮入时、剪短头发、穿着皮鞋的上海女学生被描述为文化的背叛者，像娼妓般追求时髦，周旋在西化装扮的浮薄少年之间（第７３—７４、７６—７７页)。汤颐琐也对所谓的“新党”改革派感到不满：这些伪君子总穿戴着“日本式帽子或洋式革履”，“借着‘爱国保种’为口头禅，却一旦要灭他自己的家门，杀他自己的父母”（第８０、１１９页)。“这些人物，就只可陈设在中国博览会中，供东西各国的人冷嘲热笑了”（第８０页）。于是，这些洋派装束、招摇过街的男男女女，成了中国国族耻辱的悲情象征，而这种国耻悲情常常是由女性身体的一个部分来背负的，亦即，她们的小脚。

辜鸿铭：“观于人”的屈辱(1)

汤颐琐提议公开展览作为一种惩罚方式，这个提议所透露出来的，不仅仅是他对于全球脉络的体认，亦即，中国就是在全球脉络里发现了自我的国族定位，同时也意味着，他意识到视觉性在国际交流里，日益显著的重要性。成为视线的对象，是一种不平等的交换，换来的通常是屈辱的感受。尤其，中国男性知识精英对于身处国际世界的体认，就是体认到自己成为被注视的对象。唯有在先进国家受到当地人群的审视之后，男人的辫子和女人的缠足才变得格外刺眼。因此，毫不令人意外的，第一代动员集体力量反对缠足的本土改革者，总是那些曾经远游海外，或是经常跟外国人打交道的人。我们已经谈过叶牧师对于缠足习俗感到尴尬的心情，而他正是英国传教士麦高温的厦门教会同事。更显著的例子则有王韬（１８２８—18９７)和郑观应（１８４２—１９２２）。王韬于1867—1870年间旅居英格兰，期间并曾造访法国与俄国；1873年，他在香港创办《循环日报》。郑观应曾为李鸿章办理洋务。参见Paul A. Cohen，Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ch&#65533;ing China（Cambridge，Mass.:Harvard University Press，１９８７）。

因此，这些改革者的反缠足论述拥有一定的优势，因为他们的观点酝酿自中国域外的文化土壤；也就是说，这些中国人站在中国之外，向内望着中国，而当他们这么做的时候，他们也回头望向俯视他们的西方人或日本人。这种观看政治是“国际”的，而视线——实际的和比喻的——则是一种必要的配备，否则无以在全球脉络下想像一个全新的中国认同或族群认同。就像人类唯有在太空中才能看见漂浮于宇宙中的地球一般，现代中国的国族意识，在定义上便已含摄了一个跨国的座标；它的源头，来自一种由外向内望的凝视。关于跨国世界（transnational world)在现代中国国族主义的塑造过程中所扮演的重

要角色，参见Rebecca E．Karl， Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century (Durham and London: Duke University Press， ２００２）。其后萌生的叙事，便是能够创生出一种超越国族界限观点的“巨型”叙事。

若说反缠足的修辞源自一种来自域外的优势地位，对于辜鸿铭（１８５７—１９２８)这位最著名的缠足“拥护者”所迸发的热情，我们也必须透过相同的跨国脉络才能够理解。辜鸿铭成了一个典型，亦即所谓“莲迷”或“莲癖”的老古董，因为在当代世界里，除了他之外，没有任何一个受过高等教育的人会有这种古怪的品味。辜鸿铭对于小脚的喜爱，与其说是保守，不如说是其国族主义的独特表现，据说他还把缠足称为中国的国粹，更不用说他那尤其独特的外表了。辜鸿铭在北京大学教授英国文学时，教过的一个学生，就这么回忆他：“我们由民国以后来看辜鸿铭，他委实在表面上是一个顽固者!他背后拖着小辫子，身上又穿了乾〔隆〕嘉〔庆〕道〔光〕间长袍马褂，头上又戴着陈旧的破帽，脚上又穿着布靴，统统是肮脏的、龙钟的状态，委实令人讨厌和可笑!”伍国庆编，《文坛怪杰辜鸿铭》（长沙：岳麓书社，１９８８），第１５１页。刘禾（Lydia Liu)举了一个显著的例证来说明辜鸿铭的“主权情结”（sovereignty complex)，亦即，对于反对改革的慈禧太后，辜氏表现了他的一片赤心，见她的“The Desire for the Sovereign and the Logic of Reciprocity in the Family of Nations，” Diacritics， ２９，no. ４(１９９９)，第１６０—1６９页。这种打扮所显露的，是他在清室覆亡之后刻意选择的认同，也就是一般所称的“遗老”。他的国族主义，便是以“缅怀先帝”的形式来表达。

辜鸿铭：“观于人”的屈辱(2)

几个世代以来的中国学人，不知道是出于疏忽还是恶意中伤，当他们在谈论辜鸿铭的老派品味时，甚少探究其真正的含义：在他们眼里属于不合时宜的旧式装扮和古怪品味，对于辜鸿铭这么一位外来者而言，其实宛如印有正字标记的徽章标记，具有自我标榜其文化道地性的作用。辜鸿铭的批评者也好，仰慕者也好，往往都忽略了一个事实，亦即，辜鸿铭是一位从海外归国的“华侨”——本来是个不折不扣的殖民地臣民——他的“中国身份”，并非与生俱来，不仅必须被养成、必须被检验，而且必须被佩挂在衣襟上。辜鸿铭出生于马来亚的槟榔屿，父亲之前的几代祖先都是专业精英，曾在英国殖民统治者麾下任职。辜鸿铭一直不愿多谈他的母亲，因此我们所知有限，只知坊间流传说她是欧洲人。骆惠敏（Hui&#65533;min Lo）是唯一曾经费心过滤有关辜鸿铭的历史与传说，并重建其幼年成长环境和青年生涯点滴的学者。辜鸿铭的出生地点，据称在英国第二代殖民者布朗（Forbes Scott Brown)所拥有的槟榔屿橡胶园内。布朗将辜鸿铭收为养子，在辜鸿铭10岁时将其送到布朗的苏格兰老家读书，后来更资助他留学欧洲（Hui&#65533;min Lo， “Ku Hung&#65533;ming: Schooling，” Papers on Far Eastern History ３７—３８〔１９８８〕，第４６—４７页）。辜鸿铭的曾祖父是辜礼欢（１８２６年殁），曾在英国船长莱特（Captain Francis Light)的舰队于1786年7月首抵槟榔屿，在比那加角（Point Pennager）登陆时，特地率众到场致意。莱特在同年8月占领了槟榔屿，将之更名为“威尔斯王子岛”(Prince Wales Island)，随后任命辜礼欢为首任华人“甲必丹”（Kapitan），负责当地华人事务。辜礼欢的一个儿子（辜国材）曾为英国东印度公司要角莱佛士爵士(Sir Stamford Reffles)的助手，于1819年随同莱佛士的舰队抵达新加坡，协助英国人殖民该地（见伍国庆编，《文坛怪杰辜鸿铭》，第４６、１８６—１８７页）。骆惠敏

指出，周作人是第一个说辜鸿铭的母亲是欧洲人的人。虽然骆惠敏认为此一说法仍待查考，但在其著作中也提到，早期的马来亚殖民社会，是一个不受儒家文化或维多利亚道德观所约束的情欲开放社会，婚外情与非婚生子女的现象，并不罕见。布朗的母亲则是当地马来人或华人（Lo， “Ku Hung&#65533;ming: Schooling”，第４７—４８页）。辜鸿铭从13岁到22岁期间，在欧洲接受教育（主要在英国爱丁堡大学和德国莱比锡大学），从不知自己的“母国”或“母文化”为何，直到1879—1881年间，他才狂烈拥抱中国文化和中国的爱国主义观念。辜鸿铭将此一转捩点比做“返祖归宗”，使他“再次变成了一个中国人”。１８７９—1881年间的两个事件，成为刺激辜鸿铭“认祖归宗”的导火线。第一件是发生在福州的一桩教案。骆惠敏找到一首辜鸿铭的英文诗作，诗中透露，辜氏于1879年底首次来到中国的土地时，最先抵达的地方是福建省的福州。在那里，辜鸿铭扬弃他对于欧洲启蒙价值的天真信念，转而成为一位中国国族主义者，就像他在诗中最后一节里所表明的：“我们不需要牧师来帮我们／可是刮光脸的、留胡子的牧师都来了／我们不想听陈腐宗教的&#65533;嗦／只要科学和成长的知识/还要我们大公无私的统治者／将你们扫出我们的国土，一如风卷尘埃。”第二件导火线事件是他与马建忠（１８４４—１９００)的晤谈。马建忠，江苏丹徒人，既是学者也是翻译家，曾留学法国，信奉天主教，1881年时奉派出访印度，回国时道经新加坡，暂作停留。根据未经证实的说法，辜鸿铭当时正任职于新加坡的英国殖民政府。两人这次传奇性的会面发生在马建忠下榻的海滨旅馆（the Strand Hotel）;根据辜鸿铭40多年后的回忆，他们当时是以法文交谈，因为马建忠的中文官话并不流利。受到马氏启发后的辜鸿铭，三天后就提出职呈，准备航向中国，并为此开始蓄起发辫，改穿中国服饰，于是“回到了中国人群之中”（Lo， “Ku Hung&#65533;ming: Homecoming， Part ２，” East Asian History ９〔１９９５〕，页６７，７３，８３—８９;该诗引自页７３）。亦见温源宁

（Wen Yuan&#65533;ning），“Ku Hung&#65533;Ming，” Tien Hsia Monthly ４，no. ４（１９３７／４），收入朱传誉编，《辜鸿铭传记资料》（台北：天一出版社，１９７９），第二册，第２—３页。在1882年，辜鸿铭参加一个英国探险团，担任翻译员，随团前往云南和缅甸。那时他似乎已能掌握一定程度的广东话和官话，也拥有“阅读中文的一般能力”（Lo，“Homecoming，Part ２”，第９０—９３页；亦见伍国庆编，《文坛怪杰辜鸿铭》，第１８８—1８９页）。

辜鸿铭用了“再次”这个词，仿佛是说他在求学欧洲之前，曾有过坚实的中国认同。这其实是一种误导。那时他对于中国语文和文化实践的掌握，都只有初级程度。虽然他在小时候就会说“&#65533;&#65533;人”（the “Babas”，译按，即马来亚华裔居民的俗称）通用的厦门方言，但他完全不认得中文字。辜鸿铭是个语言天才，年纪轻轻便已通晓马来语（他的母语）、英语、德语、法语、日语、希腊文和拉丁文，但却直到30岁成为湖广总督张之洞的幕僚，担任协办涉外事务的“洋文案”之后，才正式学习汉文。关于辜鸿铭对于马来语和厦门话的掌握，参见Lo，“Ku Hung&#65533;ming: Homecoming”，part １，East Asian History ６，(１９９３)，第１６７页。根据一些传说，张之洞为他聘请名师教授《论语》，作为他的初级汉学读本；还有人说他为了精通汉文而背诵艰涩的《康熙字典》。他的学生在几十年后回忆道，辜鸿铭在黑板上写的中文字，常常不是少了就是多了笔画。大家认为他是汉学家，他也自觉当之无愧；有一回，他的仰慕者依传统的致敬方式请他挥毫题字，他不客气地写了，结果把对方吓了一跳，因为他的字，比例感和空间感都让人无法恭维。张之洞为他延请《论语》教师一事，见黄兴涛，《闲话辜鸿铭》（海口：海南出版社，１９９７），第２４、２８、４０页。《康熙字典》一事，以及学生论辜鸿铭的笔画错误一事，见伍国庆编，《文坛怪杰辜鸿铭》，第１７３、１７５页。挥毫题字一

事，见朱传誉编，《辜鸿铭传记资料》第一册，第４７页。《辜鸿铭文集》（海口：海南出版社，１９９６）上册的内页里收录了辜鸿铭的“墨宝”，据此评判，这些观察者并没有说错。

辜鸿铭：“观于人”的屈辱(3)

事实上，辜鸿铭的养成教育，承袭的是欧洲经典的文化传统：师承卡莱尔（Thomas Carlyle)的他，英文写作水准据称直逼阿诺德（Matthew Arnold)。最令中国读者感到亢奋的是他的一些事迹，包括他与托尔斯泰（Tolstoy）的书信往来、他接受毛姆（Somerset Maugham）的访谈，以及他风靡欧洲的学界，德国人甚至还成立了诸如“辜鸿铭研究会”和“辜鸿铭俱乐部”等专门研究他的社团。在一些野史趣闻里，辜鸿铭能够在西方人的文化主场里一挫他们的锐气，令对方刮目相看，对于这一点，中国人总是津津乐道。例如，德文程度高到可以译介歌德（Goethe)到中国的辜鸿铭，据说曾经在欧洲火车上将一份德文报纸倒过来阅读，因为他觉得德国文字太简单了，若不倒着读，实在没什么意思。又据说他的英文本领之大，竟曾把《失乐园》（Paradise Lost）倒背了50遍。在这些故事里，本来冒冒失失地嘲弄他的外国人，最后莫不羞愧难当。黄兴涛，《闲话辜鸿铭》，第３４—３８页。另外的版本说辜鸿铭倒读的是英文报纸，见桑柔，《辜鸿铭的幽默》（台北：精美出版社，１９８５），第４３—４４页。还有一个同样主题的小故事：辜鸿铭在北京大学的走廊上如果碰到德国籍教授，他会用德文来批评德国，如果碰到的是英国籍或法国籍教授，同样的就以英文或法文修理那位倒霉的外籍同事（伍国庆编，《文坛怪杰辜鸿铭》，第１６１页)。于是，辜鸿铭的西方学养，在国人眼里代表了一种民族骄傲。他对古典中文的捍卫，表现在他反对引进白话文学；这个立场虽受诘难，但却说明了一个混种的文化浪子，如何表白他的文化赤忱。北京流传着一句称颂他的话，正足以表现这种国族情结：“庚子赔款以后，若没有一个辜鸿铭支撑国家门面，西方人会把中国人看成连鼻子都不会有的!”辜鸿铭对于古文的观点，以《反对中国文学革命》一文最具代表性，该文收入《辜鸿铭文集》下册，第１６５—1７０页。这篇文章首见于1919年7月5日的《密勒氏远

东评论》（Millard&#65533;s Review of the Far East），也就是引爆新文化运动的五四事件的两个月之后。转述这句带着沉痛意味的颂词的人，是女作家凌叔华，其父与辜鸿铭相熟，两家曾比邻而居（伍国庆编，《文坛怪杰辜鸿铭》，第１３８页)。

辜鸿铭的个人经验使他极为敏锐地感受到，在国际社会里，视觉观感如何与国族荣辱联系在一起。胡适这位自由派学者是辜鸿铭的北京大学同事，根据他的转述，辜氏曾说他早年在苏格兰生活的时候："每天出门，街上小孩子总跟着我叫喊：'瞧呵，支那人的猪尾巴!'"还有一个故事说道，当辜鸿铭初到英国，在南汉普顿（Southampton）下船到了旅馆，一位旅馆女侍看他留着辫子而误以为他是女孩子，曾试图阻止他进入男厕所。日后，仿佛是向欧洲人挑衅似的，辜鸿铭刻意留起辫子，作为一种表明其中国人身份的"徽章标记——近乎于一种宗教符号——就如同中国的国旗一般""徽章标记……"是辜鸿铭自己说的话，引自骆惠敏的论文。根据骆惠敏的说法，辜鸿铭在1870年或1871年离开槟榔屿，前往苏格兰求学时，确实留着辫子，但在1879年他搭船从爱丁堡返回槟榔屿和中国之前，便已剪掉它了（Lo， "Schooling"，第５０、６２页;亦见"Homecoming， Part １"，第１６９页)。对于辜鸿铭早年在槟榔屿时是否留着辫子的问题，其他学者不像骆惠敏那么肯定。例如，温源宁说道，辜鸿铭是在新加坡受到马建忠"感召"之后，在19世纪70年代末与80年代初之间的某个时间点，才开始留起辫子，不过温源宁并未透露其资料来源（朱传誉编，《辜鸿铭传记资料》第二册，第２页)。辜鸿铭很喜欢告诉人家他在欧洲因为辫子受人嘲弄的小故事，见伍国庆编，《文坛怪杰辜鸿铭》，第５页；黄兴涛，《闲话辜鸿铭》，第１７—１８页。。"中国身份"是辜鸿铭有意识地拥抱的认同，是他对于早年受到嘲弄的一种反应；批评辜鸿铭的人，谴责辜氏支持帝制、蓄妾和缠足，却很少探究他的心路历程。本章下一节会再

谈到辜鸿铭的极端保守主义，此刻比较要紧的是，对于他如何区别“观人”与“观于人”，我们应该有所认识。

辜鸿铭有一次在报上看到一张令他大为光火的照片，当时为清朝末年，照片里是某位官员盛装打扮的样子，踌躇满志的神情，跃然纸上。他为此写了一篇短文，里面讲到一段关于外表的往事（也许是杜撰），那是年少时期的他在英国念书时学到的教诲。有一天他目睹一位达官贵人，装束极为华丽，衣衫镶着金边，帽子饰以花冠，坐在一辆气派非凡的马车里。正当他目不暇接时，一名仆人自市场中出来，登车扬鞭而去。后来辜鸿铭向他的房东述说他看到的景象，没想到后者告诉他，那位衣着光鲜的绅士其实是仆人，身穿旧衣的那位才是主人：“高贵的人只想观察别人，不想取悦于人，所以衣着朴素。”辜鸿铭在结尾时将这个故事套用到中国的现状：“我们中国风俗，一向贱视优伶，正是因为优伶总是以‘取观于人’为日常功夫。”辜鸿铭，《照像》，收入《辜鸿铭文集》上册，第４５３—４５４页。亦见黄兴涛，《闲话辜鸿铭》，第２１６页;桑柔，《辜鸿铭的幽默》，第１５８—１６０页。辜鸿铭对于维多利亚时期苏格兰社会讲究派头的势利风气，非常敏感（Lo，“Schooling”，第５３页）。政客夸炫其相片——或者说，想要取观于人——也就是不知贵贱之分。对于观者与被观者之间的权力不平等，辜鸿铭可说相当敏感，这也是何以他要特别突显二者之间的阶级差异。

辜鸿铭虽然强调隐藏或低调，但我们不必把他的话太过当真，毕竟，他在民国时期的北京城里，因为招摇夸示他的辫子而名扬中外。有人认为，辜鸿铭生来就爱唱反调，喜欢做出违逆潮流的举动，尽管引人挞伐，他却乐在其中。他之所以喜爱小脚，或许有部分就是出自这种心理。不过，对于中国传统文化，包括体现它的优秀女性特质，辜鸿铭的捍卫背后还有一种更深层的国族主义逻辑。在两个重要的面向上，辜鸿铭与那些拥护天足的新文化运动者，其实并无二致：首先，他们都相信，女性地位乃是评判一个国家文明高下的指标；其

次，对于单方面成为凝视的对象，其中的屈辱含义，他们都有着深刻的体会。

抗拒注视：理想的女性特质

辜鸿铭在1904年写道，“目前欧洲文明的衰落和退化”，在那些西方称之为“社交妇女”——亦即，“健壮的、男人气十足的女人们”——的身上，得到了最好的体现。“在中国，这些好管闲事的外国太太正忙于将中国美妙的小脚女人……改造成像她们一样健壮的、男人气十足的妇女。”他还罕见地写了一小段为缠足辩护的文字，其中说道，他将缠足看成是女性的自我保护措施：“由于生活环境艰苦，中国妇女不得不裹住脚，自我保护，不致于过度劳作。”辜鸿铭，《日俄战争的道德原因》，收入《辜鸿铭文集》上册，第２０１页。相对于欧洲紊乱的两性关系，中国以男女有别为基调的两性调和，标志着中国文明的优越性。

辜鸿铭：“观于人”的屈辱(4)

辜鸿铭认为，中国人理想化的女性，要能无私无我地奉献。完美的女性，应该同时具备活泼愉快和幽闲恬静的特质。辜鸿铭，《中国妇女》，收入他的《中国人的精神》，黄兴涛、宋小庆译（海口：海南出版社，１９９６），第９６—９８页。辜鸿铭对于“意大利国”的一位“贤妃”的娴雅性情，表达了相同的尊崇，她是平民之女，通过君王设计的品德考验而赢得众人尊敬。辜鸿铭还特地表明，他是从“意大利古文”翻译这位外国贤妇的传记(《意大利国贤妃传》，收入《辜鸿铭文集》下册，第２４１—2４４页）。虽然他并未特别就缠足的例子申论，但根据他的逻辑，缠足可被视为一种身体表述，发扬了中国妇女最美好的品性：柔顺与端庄。就像穿着寒酸的英国仆人反而是主人一般，避免引人注目的中国妇女，其闲静矜持的特质，其实才受到人们的礼赞。换言之，辜鸿铭喜爱缠足，就是因为它代表了一种至高无上、不容置疑的理想化女性特质，也是乱世之中巍然不可侵犯的一方圣土。

辜鸿铭为缠足“辩护”的两条路线——缠足既是一种女性避免劳作过度的自我保护措施，又是一种柔顺品性的展现——其实是自相矛盾的，更何况他的观点实在偏离了他那个时代的现实。不过，这些问题都无关宏旨，我们也无需费力追究它们。研究辜鸿铭的生命史最权威、最透澈的专家，当属历史学者骆惠敏（Hui&#65533;min Lo)，他注意到，辜氏所成长的殖民拓荒环境，是在“（槟榔屿）岛上荒林一带”，当地居民，包括他的父母在内，对于中国或中华文化近乎一无所知，顶多只是些充满想像性质的附会传说，以及由受雇的塔米尔人（Tamils）所演示的关于若干节庆仪式的可疑版本。因此，成年后的辜鸿铭不得不构思出一幅清新质朴、亘古恒存的中国图像，以契合他的政治主张，但也同时享受无限自由。“透过他的文学造诣和独到的想像力，辜鸿铭为自己创造了一幅关于他的同胞及其文明的图像，而这

幅图像只‘存在’于他那一厢情愿的思维之中。”Lo，“Homecoming〔Part 1〕”，第176页;“Homecoming，Part 2”，第90页。

日常生活中的辜鸿铭是个什么样的“爱莲者”呢?辜鸿铭于1928年辞世，之后没多久，他的同事胡适、周作人以及学生罗家伦等著名的新文化运动健将，共同在20世纪30年代初为他出版了一部纪念文集，里面对于辜鸿铭的“莲癖”，只字未提。70年代台湾出版的辜鸿铭逸事，就生动得多了。这些故事谈到他的两帖生活“药剂”：一是“兴奋剂”，指的是他的小脚妻，据云她是湖南人；另一则是“安眠药”，指的是他的天足妾，她是日本人。辜鸿铭每当写文章遭遇瓶颈，就会召唤妻子到他身旁，让他捏着她的“小羊蹄”〔译按，辜氏自称是“捏佛手”〕。据说辜鸿铭还口诵“七字真言”，认为这是掌握缠足神秘美妙之处的窍门：“瘦、小、尖、弯、香、软、正”。另一则趣闻则提到，欣赏小脚的乐趣，在他的眼里就像是品尝臭豆腐、臭鸭蛋这类令外国人望之却步的中国美食。胡适、周作人、罗家伦，以及一群辜鸿铭的学生所写的纪念文章，收入伍国庆编，《文坛怪杰辜鸿铭》。有关辜鸿铭妻妾的故事，首见于陈彰撰写的辜鸿铭评传，见古今谈杂志社编，《古今名人传记》（台北：古今谈杂志社，1972），第109—117页。亦见黄兴涛，《闲话辜鸿铭》，第180页。辜鸿铭的女儿并未缠足，而且还喜欢跟辜鸿铭的学生一块跳舞，见伍国庆编，《文坛怪杰辜鸿铭》，第153页；亦见桑柔，《辜鸿铭的幽默》，第248页。并不令人意外的是，这些逗趣的小故事广泛出现在侧写辜鸿铭这位“名人”的传记著作里，例如，参见桑柔，《辜鸿铭的幽默》，第79—84页；朱传誉编，《辜鸿铭传记资料》第二册，第8—9页。辜鸿铭品评小脚的“七字真言”以及臭蛋的说法，可见于伍国庆编，《文坛怪杰辜鸿铭》，第36页；及朱传誉编，《辜鸿铭传记资料》第一册，第17、78页。这七字诀其实源出于一位“莲迷”前辈——亦即，清朝的方绚——的著作；我们会在本书第三章讨论到这号人物。

尽管辜鸿铭喜爱小脚的声名（或恶名）远播，但我们却很讶异地发现，他本人并未在著作里多谈他的这个癖好，与他同时代的旧识也没人提到这一点，就算后来有人谈到他的“莲癖”，但是谈来谈去的，就是那么几则逸事，翻不出新鲜花样。因此，与其试图将辜鸿铭这个人与他的传闻分开，对我们更有助益的，应该是把焦点摆在那将辜鸿铭“传奇化”的两种相互纠葛的过程：他自己对“传统中国”的理想化，以及大众对其理想化的叹为观止。人们谈到辜鸿铭对小脚的癖好时，总是连同其他传闻中也受到他辩护的文化项目一并谈起，例如蓄妾、廷杖、溺婴、八股文、吸食鸦片、随地吐痰等等——百年来，西方传教士便是标举这些项目来定义中国的落后野蛮。这份封建习俗清单中的前三个项目，引自黄兴涛的《闲话辜鸿铭》（第８１—８４页）。在桑柔的《辜鸿铭的幽默》中，这份清单更长（第２４７页）。传教士对中国“恶俗”的论述，可以参见一份典型的总结型叙述：马提侬医生（Dr. J. &#65533;J. Matignon）的《中国的迷信、犯罪与灾难》（Superstition, crime, et mis&#65533;re en Chine: souvenirs de biologie sociale) (Lyon: A Storck & Cie, １８９９)。马提侬医生为清末法国驻华医官，其所指称的“灾难”清单，可见于本书图二的文字说明。对于这部书，Steffani Pfeiffer不但送了一本给我，而且还提供我相当高明的见解，特此致谢。虽然大多数中国读者对他所捍卫的这些“恶俗”感到反胃，但却乐于传颂他的故事，因为，居然有这么一个人，凭着一股唐吉诃德式的傻劲，放声向世人反唇相讥：你们视为中国之耻的，我们视为中国之光。

一位生而为英国殖民臣属的买办后裔，毕生从事的，竟然是向帝国主义呛声，这就是辜鸿铭的反讽性。他的批判是如此的彻底，以致必须打造并膜拜一尊殖民暴力入侵之前的完美中国。此一激进态度所反映的是，他有意夸大中国与外在世界之间的距离：因此，中国不该受到西方启蒙准则的妄加评判，而应回归中国自身对于女性特质、正义和人性价值的定义。这种特意拉大距离的做法，出自一种国族主义

驱力，就这一点而论，他与我们讨论过的徐珂与汤颐琐等改革者并无二致，因为同样的驱力也令他们热切追求与西方平起平坐的地位，并在其直线式的国族史观里，埋藏“迎头赶上”的修辞工夫。

辜鸿铭：“观于人”的屈辱(5)

辜鸿铭显然不是个拥护女性解放的女权主义者；但从捍卫中华文化的角度来看，他是个国族主义者，甚至是个爱国主义者。他所理想化的中国女性，其实是用以比喻主权在握的中国，唯其如此，才能抵抗外国人的视线以及他们的观看方式。确实，比起郑观应或梁启超，辜鸿铭是个更为彻底的国族主义者，因为他拒绝把西方的所谓进步与文明拿来用做衡量中国的标准。他自己就能够以德语、法语或英语跟西方人抬杠，放言高论，宣称他们的语言过于浅薄狭隘。如果在20世纪头二十年里，只剩下这么一个古怪人物出面为缠足辩护，那么我们就只能说，缠足此一行为不但已不再是件光荣的事，甚至连背后支撑它的文化体系亦已开始瓦解。从这里，我们看到了天足运动的胜利，那是超过四分之一世纪之前，麦高温牧师在厦门开启的运动——巧的是，辜鸿铭的祖籍，正是厦门。

总之，在19世纪90年代到20世纪头十年此一现代史上极具关键性的过渡时期里，作为语言范畴的天足成为一个通用语汇。在西方列强的眈视之下，多民族构成的清帝国意欲将自身翻修成为一个现代的民族国家；在这种情况下，中国文化的立足基础逐渐崩落，成为言人人殊的争议课题。在这个不确定的年代，天足论述提供了道德上和本体论上的确定性。它之所以能如此，部分是由于它的“肯定—否定”逻辑：唯有在颠覆了本土的缠足实践之后，崭新的天足概念才变得可以想像。也因此，天足的修辞力量，既是破坏性的，也是建设性的。

天足论述的建设性力量，最能彰显在其参与推动的进步史观里：现代性即为对传统的否定。天足论述所产生的，不仅是对于身体的新评价，它还孕育了观看世界——因而也是自我存在于世界——的新方式。透过特殊的语汇，天足运动传布了一种启蒙知识域：此一知识域的基础，乃是建立在对于个体体内循环、社会身体流动，以及地球表面交通均能通畅运行的信念。就像这样，它引进了一种强调视觉性的

全球意识、一种建筑在强健体魄的国族主义，以及一种观照性别平等的社会视野。

不过，建立“新的”，意味着需要贬抑或驱逐“旧的”。天足论述以其破坏威力，如雷霆压境，所到之处，另类声音片瓦难存，我们充其量只能捡拾零落的残砾——黄绣球的顽强身体、史&#65533;偕的田园向往、辜鸿铭的反殖民保守主义——它们处在不属于它们的时空场景里，格外显得突兀。天足论述威力的发挥，有赖于两种相辅相成的机制：“封装”与“示众”。但人们甚少针对它们进行分析。封装策略的运作方式，一如我们已在本章所讨论过的，在于将那些与天足论述不搭调的见解或声音，予以最小化。天足论述能够微型化其他有关身体和世界的观点，就此威力而言，天足已是全球国族巨型历史不可或缺的一部分。

其次，“示众”策略的运作，则是将缠足女性置放在单边凝视之下，借以羞辱她。在本章中，我们已经看到，此一视觉逻辑如何深植在“观于人”的屈辱，一如辜鸿铭曾经敏锐地感受到的，而这也是每当中国及其人民承受着传教士和外国人居高临下的目光时，所承受的屈辱。到了民国初年，缠足已经巨细靡遗地被摄影、被剖析，从而被展示和被指控为中国的国耻。（在下一章，我们将仔细探讨中国改革者如何在反缠足集会中运用相同的示众策略，仿佛透过公开羞辱女性，便可使她们屈从。）

本章的讨论主题，在于探讨“天足”的修辞与论述如何导致缠足光环的熄灭。包括梁启超、徐珂、汤颐琐在内的众多文人——在一定程度上甚至还包括了辜鸿铭——不加怀疑地接受了天足知识域，这个事实意味着，到了20世纪20年代之前，缠足便已丧失了它的所有文化尊贵性或正当性。然而，在社会实践与个人感受的层次上，启蒙知识域条理分明的特性瓦解了。当人们到大礼堂聆听反缠足演说，或驻足观看街边张贴的宣传画报时，他们只撷取了某些符合其生活观念的部分真理，人们很少会把整个巨型叙事生吞，他们懂得把它剪裁——也可

以说是把国族叙事微型化。因此，若要针对反缠足运动进行更丰富的评析，那么，我们就必须一并考虑，从20世纪伊始到30年代这段期间，此一运动在地方上具体运作的状况。所以，让我们转到下一章吧!

被掀露的身体：放足运动的实行

(1900年代至1930年代)天足运动到了1898年，已成为国家改革的急务之一。这一年，改革者康有为向光绪皇帝呈上一份慷慨激昂的奏折，吁请他即刻下令禁止缠足，因为缠足已经使得中国在国际舞台上缺乏竞争力。康有为，《请禁妇女缠足折》，李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》（台北：传记文学出版社，１９７５），第５０８—５１０页。康有为从五方面谴责缠足：缠足就像是施加于无辜女子身上的一种肉体刑罚（肉刑）；缠足有违父母对子女的慈爱之心；缠足使女子脚骨受损，体弱多病；中国因缠足而“弱种流传”，连带使得中国男子的体格羸弱，无以为兵；此外，缠足贻笑国际，因为在外国人眼中，它乃是一种野蛮风俗。很明显的，康有为对于成为国际社会注目揶揄的对象一事，感到相当困窘不安。在这篇奏折的最后，他预言，禁止缠足之后，“外人野蛮之讥，可以销释”（第５１０页）。有位沈女士受到这波批判浪潮的鼓舞，提笔写了一封信给《女学报》的主编薛绍徽（１８５５—１９１１），以过来人的心情痛陈缠足之害。薛绍徽是受过传统古典教育的乡绅闺秀，也是上海女学堂的八位创办者之一。创办女学堂的构想，主要来自《论女学》作者梁启超以及上海电报局总办经元善。其他创办人还包括了郑观应以及康有为胞弟康广仁，他们同样都是反缠足运动的先声。薛绍徽的丈夫陈寿彭以及夫兄陈季同，均为福州船政学堂的毕业生，他们再加上陈季同的法国妻子，都是清末引进新学的先驱者。薛绍徽的丈夫为陈寿彭（１８５７—约１９２８），他与哥哥陈秀同（１８５１—１９０７）都是《求是报》此一维新时期刊物的创办人和主编。陈秀同的妻子为法国人，取了一个中文名字，叫做“赖妈懿”。倡议女学堂的会议在1897年12月6日召开，正式成立则在1898年5月间；女学堂一共办了两年，招收了70名女学生。《女学报》创刊于1898年7月24日，而在1898年10月29日发刊后，便告停刊，总计印行了12期，不过留存下来

的只刻下8期而已。参见钱南秀（Nanxiu Qian）的论文“Revitalizing the Xianyuan （Worthy Ladies） Tradition，” Modern China ２９， no.４(Oct. ２００３)：３９９—４５４。并请参见她的《清季女作家薛绍徽及其外国列女传》，收入张宏生编，《明清文学与性别研究》（南京：江苏古籍出版社，２００２），第９３２—９５６页。承蒙钱南秀慷慨提供她的文稿和薛绍徽著作影本，特此志谢。既然薛绍徽本人积极从事女子教育改革，她的家人、同事又都有着西学的背景，因此，当沈女士写信给她的时候，极可能期待获得她的共鸣，并肩挞伐缠足。

薛绍徽："非马非驴"

不过，薛绍徽却另有一番看法。对于沈女士痛陈缠足之害的来信，薛绍徽的回应显示，她的态度与启蒙观点大相径庭，这不论在当时还是今日，都属难能可贵。她劈头便说，"用意虽属可嘉，惟所言未免过当。"她接着颠覆了反缠足运动的两个流行论点：缠足没有传统根据，以及缠足女子为祸水红颜。薛绍徽循着考据学者惯用的方式，引经据典地说了一堆关于缠足的典故，以此论说缠足自古已有（可惜薛的结论其实与历史事实不符）。薛绍徽，《复沈女士书》，《黛韵楼文集》卷下，第２０b—２１a页，收入薛绍徽，《黛韵楼遗集》（福建：陈氏家刊版，１９１４）。经由钱南秀的指点，我才注意到薛绍徽的这封信。沈女士的原信已佚失。钱南秀告诉我（２００２），虽然薛绍徽回复沈女士的这封信，并未刊载在现存的八期《女学报》之中，但她认为它很可能会出现在逸失的那四期之中。薛绍徽在信中两度使用了类似的字句来批评康有为的请禁缠足奏折。她对于"红颜祸水"论调的驳斥，也直接反击了永嘉祥的议论；在1898年由天足会举办的征文比赛里，永嘉祥的论文被评选为第一名（见李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第５１０—5１３页）。因此，薛绍徽的信可能于1898年下半年中刊出。就像过去的男性考据学者一般，薛绍徽误将诗词典故当做社会实践。我们将在第四章进一步讨论考据学者的解读问题。

薛绍徽反驳天足论调的目的，并不像辜鸿铭那样是为了捍卫缠足传统，而是为了导引出一项极为重要，但却备受巨型史观忽略的向度：内在于女性身体的主观感受。她首先就康有为对于缠足有违父母慈爱之心的批评，展开她的驳议："至若〔父母之〕仁爱，无伤于穿耳，岂父母之不慈?闺房〔行缠之乐〕有甚于画眉，匪男人之轻薄。"薛绍徽用含蓄而婉转的措辞，抒发了一种罕见的、前所未闻的女性观点，指出缠足实有助于闺房之乐。

她进一步说明，〔缠足〕妇女可以“全凭十指，压针线于连年，黾勉同心，课米盐于中馈”，从而对家庭与国家作出贡献。这看起来仿佛是传统妇道观的再现，不过薛绍徽却还强调一点，妇女之“自强”扎根于教育，亦即，其“诗书”方面的学习。薛绍徽试图重建现代脉络下的“才女”传统。她采用了“女德”与“妇道”等儒家术语，但彻底翻新了女子教育的内容。针对上海女学堂的课程安排，她倾向于结合“尊孔”与西方语文及科学。梁启超曾想聘请康爱德医生和石美玉医生担任女学堂的教习，但被这两位女士拒绝了，她们甚至还写了一封英文公开信，批评该学堂过度尊孔的取向。见钱南秀，“Revitalizing”；关于康爱德，参见胡缨（Hu Ying)，“Naming the First ‘New Woman，’” in Rebecca E. Karl and Perer Zarrow，eds.，Rethinking the １８９８ Reform Period: Political and Cultural Change in Late Qing China (Cambridge，Mass.: Harvard University Asia Center，２００２)，pp.１８０—２１１。她的看法是，缠足是个人的琐碎小事；一个女人是否缠足，与她的人生价值和国族兴衰扯不上丝毫关系。

薛绍徽最后强调，“彼异端之女与邪说之徒，胡不思，西国细腰是好，饥死几希；东瀛黑齿犹存，养生奚碍乎?”虽然在当时全球性的比较观点已然相当普遍，不过薛绍徽说这段话的逻辑，并非为了中外对比。她无意套用“我们固然有自己的恶俗，但他们也好不到哪去”这类常见的相对论调，而是想要说明文化——即布迪厄（Pierre Bourdieu)所称的“习性”（habitus，或译“惯习”）——在维系有意义的日常生活世界时，具有何等强大的力量。习俗的沉淀积累，使得外人眼中难以忍受的恶俗，在当地人的世界里，是桩再也自然不过的社会常规。

薛绍徽并不觉得唯小脚是美，更无意对这习惯积极辩护。从字里行间看来，她其实觉得它既过时又碍事：“‘双钩莲瓣’纵教细小可怜，而几寸‘弓弯’诚见蹒跚不进。”只是，在这个她所目睹的过渡时期里，“升沉嗜好，似别咸酸，宛转时趋，各随妆束。是缠之固属无妨，

即不缠亦何不可耶?”薛绍徽的包容态度，源自她对于身体顽强性的认识：“如谓既缠者俱宜一齐放却，换骨无丹，断头莫续，必欲矫情镇物，势成非马非驴，安能易俗移风?”薛绍徽有关品味变化倏来忽往的评语，反映了过渡时期审美标准的暧昧不定。在新时代里，缠足早已被咒骂为民族耻辱，但即使过了数十年，许多妇女依然认定缠足才是美丽的，而不缠足只不过具有便利性罢了。1888年出生于山东的传教士之女蒲爱德（Ida Pruitt）也曾在著作中表达了此一态度（A China Childhood 〔San Francisco: Chinese Materials Center, Inc., １９７８〕, pp.８９—９０）。赛珍珠（Pearl Buck)在她的首部小说《东风:西风》（East Wind: West Wind)里，描写了一位名唤桂兰的乡绅之女，如何在审美标准逆转的时代夹缝里挣扎的心路历程。当桂兰那位受过西式教育的丈夫，拿了一张“丑陋”小脚的X光图片给她看时，她的心情大受打击，不过最后还是因为想讨好丈夫而同意放脚（East Wind: West Wind 〔London: Methuen & Co., Ltd, １９３４; １９３０年初版〕, pp.４７—４８，６７—７６）。历史学者杨念群在讨论生物医学论述引进中国的情况时，也用了同一则故事为分析题材。他的材料来自一篇译自德国杂志的故事，该故事于1927年刊载于《妇女杂志》（卷十三号三，第１—６页)。在杨念群的论文里，桂兰故事被视为一桩发生在普通家庭中的真实事件(〈从科学话语到国家控制——对女子缠足由“美”变“丑”的多元分析〉《北京档案史料》４〔２００１〕：２４８—2５１）。亦请参阅Howard Levy于1960—1961年间在中国台湾访谈的妇女所做评论，散见于他的Chinese Footbinding: The History of a Curious Erotic Custom（台北：南天书局，１９８４），第２４６、２６７、２７８页。针对中国近代女性美标准的变化，杨兴梅与罗志田曾有精辟的分析，见他们的《近代中国人对女性小脚美的否定》，发表于“健与美的历史”研讨会，“中央研究院”历史语言研究所主办，台北，1999年6月11—12日。

薛绍徽既视缠足为妇女无关紧要的琐事，又视身体为攸关妇女本质的部分，乍看之下，这个态度似乎显得颇为矛盾。一方面薛开明地认识到，妇女身体的外形无关乎她读书论数的能力；她作为一个人和公民的价值，大部分取决于她的教育、心智和意志。同时，薛绍徽对于似箭光阴的单向性，却又展现出一种罕见的理解态度；她体认到，逝者如斯、一去不回的时间过程，范定了物质身体的局限性。甚少出现在男性反缠足运动者口中的这种声音，正是薛绍徽的女性感性表现。对身体的敏锐使她得以超越“天足好／缠足恶”这种蕴涵道德评价的语法。她非但不以道德立场来评断别人应如何处置他们的身体，而且还如此相劝：放过女人，让她们随其所好吧!可惜她这种宽容态度，在百日维新以后蜂拥而来的天足运动中，被急于求成的改革派忘得一干二净。

从“天足”到“放足”(1)

对于文化——或者具体说，一种代代相传的身体取向和生活方式——所具有的惯性力量，薛绍徽展现了相当的理解，问题是，围绕在她周遭的是一股方兴未艾的革命浪潮，她的理解于是显得格格不入。20世纪最初十年中，帝制已进入弥留阶段，受到时代氛围感召的改革者和革命者，渴望在顷刻之间彻底翻修传统旧俗，因此，“解放”缠足在他们眼里，攸关国族的生死存续。早期由男性地方精英所从事的反缠足活动，集中在广东、江苏和湖南这三个改革气氛较为浓厚的省份。只有湖南的不缠足会（１８９７）直接受到官方（按察使黄遵宪）的支持。见林秋敏，《近代中国的不缠足运动》，“国立”政治大学硕士论文（１９９０），第５２—５８页。在19和20世纪之交，中国人发起的反缠足团体纷纷在地方城镇出现。林维红在一篇论文中排列了各地天足会团体的成立时间，并指出1898年为天足会发展的高峰期。她还注意到，组织这些团体的，主要是地方上的极少数官绅，他们为了逢迎上意而表态放足，因此，就终结缠足的实际成效而言，这些团体其实乏善可陈。地方性的官方和准官方反缠足组织得不到地方精英的支持，社会基础薄弱，这是由于当时的地方士绅绝大多数属于立场保守的一群，倾向于维系固有传统(《清季的妇女不缠足运动〔１８９４—１９１１〕》，《“国立”台湾大学历史学系学报》１６〔１９９１〕，第１７７—1７８页）。相对的，吕美颐和郑永福则认为，地方天足运动在戊戌政变和义和团事件期间，遭遇挫败，到了1901—1905年间，反缠足活动才又恢复活络(《中国妇女运动〔１８４０—１９２１〕》〔开封：河南人民大学出版社，１９９０〕，第１６２—1６３页）。若说天足是一种抽象朦胧的理论言说，那么，放足便是一种务实的、落实于地方的社会议程。为达此一目标，就必须面对和消弭可能的阻力；构成阻力的，不仅有妇女的思维惯性，还有她们的身

体顽强性。如同我们将看到的，诞生于此一对阵过程中的，不仅是关于女性身体的新观点和新知识，还有更重要的是新的女性主体性。

19世纪90年代末至20世纪最初十年，许多反缠足团体风涌而起。它们的活动和目标大致分为两大类。首先是一种家父长之间的约定，亦即，反缠足团体成员立约不为女儿缠足，也不娶小脚媳妇。他们认为，移风易俗，身为家长和社区领袖的他们，责无旁贷。其次，随着时间的推移，反缠足运动把焦点扩展到他者导向的教育与宣传工作，此时，妇女无分老幼，都成为紧密宣传活动的目标群体。要将放足的讯息向公众传播，至关紧要的就是传统的文字宣传管道。因此，在华北，铁路沿线的市镇街头和城墙上，张贴着政府的告示；根据天足会的报告，截至1904年，该会在上海、成都和西安，便已发送了十万份的文宣传单；反缠足团体并赞助了许多次的征文比赛。关于1904年间流通的反缠足文宣品标题和价格，见李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第８７２—8７３页。关于征文比赛，见第８４０—8４１页。亦见吕美颐与郑永福，《中国妇女运动》，第１６３—16４页。天足会有一回在汉口举办了宣扬天足理念的演说会，在该次集会里，立德夫人向受邀参加的中国官员散发了2000份左右的宣传册子和传单，期望他们能将这些文宣品广为流传（Little， The Land of the Blue Gown 〔London: T. Fisher Unwin， １９０２〕， p.３０６)。以上这些，再加上反缠足组织的活动快讯与年度报告，有如潮水般涌入文字市场，使得有关缠足的文献迅速累积，无比丰富，而且，里面所谈论到的，许多是过去不曾见诸笔端的内容。

从“天足”到“放足”(2)

长久以来，儒家常将视觉表述扣连到妇女读者——图版或插图基本上是针对文盲与妇女——许多反缠足文宣品也依循着这个传统而诉诸于图示，其效果或许更胜于长篇大论的文字，而散发这些视觉图像的反缠足团体，也就成为促使认知变迁的能动者。缠足的视觉呈现，就算整整齐齐地穿着鞋子，在中国人眼里，也极具震撼性；裸露小脚更不用说，即使在19世纪以前的中国春宫图里，这样的画面，尚且属于一种文化禁忌。然而，在西方的显像科技如摄影机以及稍后的X光机引进中国之后，这个视觉上的禁区，几乎在一夜之间即告土崩瓦解。19世纪60年代，上海的商业摄影师以付费或逼迫的方式，要求贫穷妇女卸除她们的裹脚布供他们拍摄，由此产生了第一批缠足裸足的影像。钻研中国与欧洲早期摄影的历史学者提里耶（Régine Thiriez）指出，这类交易和相片都被认为有伤风化。尽管如此——又或许正因如此——到了1865年，观光客在上海、横滨或者巴黎等地购买的相片册子里，常常收入了至少一张有关中国“恶俗”（吸鸦片、缠足、处决）的照片。直到20世纪一二十年代，展示裸足的照片影像，尽管数量不多，还是以呈现某种源远流长的“中国风俗”之姿，在市面上流通。提里耶写道：“解开裹脚布供摄影师拍照的模特儿……均属贫寒妇女，她们成为摄影对象，与市场供需要求有关。实际上，这类相片的拍摄数量极为稀少，这个事实相当程度反映了此一西方好奇的不得体”（Régine Thiriez，“Photography and Portraiture in Nineteenth&#65533;Century China，” East Asian History １７／１８（１９９９）：７７—１０２；引文摘自第９７页，亦见第９３页）。这些照片聚焦在双足，通常以一脚缠、另一脚不缠的画面呈现。在19世纪90年代之前，每个商业摄影师都有一些与缠足有关的照片，搭配其他“中国风俗”主题如“人力车”、“扁担”、“三百六十行”等的照片，供顾客挑选。在上海，至少有一家照相馆有两片大型橱窗陈

列商品，因此路过的中国人也有机会看到某些这类摄影作品。关于这一点以及其他有关相片册子、商业摄影师及其顾客的情形，我的掌握来自于与提里耶的私下讨论（2003年2月）。感谢提里耶博士不仅拨冗回复我的提问，还慷慨提供我她的材料和专业学识。

传救士医生们为医学期刊撰写的专业论文里，也出现了几乎一模一样的裸足影像。研究截肢和人体构造的开业医生和外科医生，先是透过绘图的方式，后来则借重一般照片和X光照片，来辅助说明其研究成果（见图三）J.Preston Maxwell的论文为最早运用缠足X光照片与普通照片的医学报告之一(“On the Evils of Chinese Foot&#65533;Binding，”The China Medical Journal ３０， no. ６ 〔Nov. １９１６〕:３９３—3９６)。Maxwell医生在福建南部的永春地区行医。F.M.Al&#65533;Akl在其医学报告中亦附有小脚裸足X光图绘与照片(“Bound Feet in China，” American Journal of Surgery， New Series １８， no. ３ 〔Dec. １９３２〕： ５４５—５５０)。此外，加州大学放射学系(the Department of Radiology， the University of Califomia）于1920年和1922年拍摄的缠足X光片，均重制收入Ilza Veith， “The History of Medicine Dolls and Foot&#65533;bingding in China，” Clio Medica １４， no.３／４(１９８０）:２５５—２６７。。不论是商业照片还是医学报告，它们的流通，基本上以西方读者为主。不过，影像自有其社会生命，总会以意想不到的方式引起回响，不必然需要直接接触。在中国知识分子的案头上，大概不会出现当做纪念品贩售的相册，但他们确实感到了耻辱。康有为在他的1898年劝禁缠足奏折里就提到：“外人拍影传笑，讥为野蛮久矣!而最骇笑取辱者，莫如妇女裹足一事，臣窃深耻之。”康有为，《请禁妇女缠足折》，李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第５０８页。

最讽刺的是，率先运用这些不光彩影像，使之在19和20世纪之交的中国大众之中广为流传的，反而是那些反缠足运动斗士。许多反缠足文宣品都借助视觉揭露的技法。1904年的天足会年度报告便指出，一张以“透骨新法”绘制的海报曾遍贴于北京城内外一带（李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第８７２页）。关于X光模式的透视图如何成为一种社会批判的工具，见我的“The Subject of Pain”，收入Dynastic Crisis and Cultural Innovation: From the Late Ming to the Late Qing and Beyond，ed. David Der&#65533;wei Wang and Shang Wei. (Cambridge，Ma.: Harvard University Asia Center，２００５)。另外，有一个名为“天足画报社”的团体曾在1912年刊登广告，见林秋敏，《近代中国的妇女不缠足运动》，第９６页。在那个年代里，中国观看者的目光限制已经大为放宽。过去不被观看和不宜观看的，如今成为日常景象；女性身体，像反脱的外衣一样被往外翻露。就像提里耶所察觉到的，在中国女性的肖像照片中，出现了一种展露身体的趋向：“随着19世纪即将结束，新世纪曙光乍现之际，〔拍照的〕布景与姿势，也逐渐大胆起来。”Thiriez，“Photography and Portraiture，” p.９７。一旦原来被认为带有煽惑意味的姿势变得稀松平常，就再向尺度挑战，于是出现裸露更多的影像。同样的，从20世纪伊始至20年代，反缠足团体散布的有关女性脚部的视觉新知，展现了更加露骨写实的影像内容，从而改写了“暴露”的定义和尺度。

由于反缠足运动主要靠放足大会等公开仪式来推动，这社会运动因此成为知识传播站，在传递关于缠足的生理学新知方面，成绩斐然。这些集会多选在教堂、学校、政府机关和运动场举行，其表现内容，具有高度的戏剧性。它们的运作方式，是将女性身体展示于舞台中央，有时辅以道具，有时则否。由于天然未缠的双足并不特别引人注目，也不具震撼效果，因此，为了挑起人们的行动意念，放足运动诉诸于天足的反面景观——亦即，缠足——只是如今所呈现的缠足，

乃是剥除遮蔽的小脚原貌，不然就是以写实或夸张的手法，特制小脚模型，供人观看。上海天足会（1895年成立）举行的相关集会，便曾使用这类道具和视觉器材，包括木制或石膏制的小脚模型，与图四相仿，从该模型可以看到整齐排列的内折四趾，趾甲上并涂以白漆。天足会的集会虽然以演说为主，但也举行各类仪式活动以提高观众的参与感。例如，1904年在上海举行的一场集会里，在会议结束之前，主办者在讲台上摆设了若干种式样的鞋子模型，然后邀请与会女士将该会所发之红纸片投放在中意的鞋式之内，借以“票选”出最受欢迎的式样。上海中国天足会，《天足会报》一（1907年夏），第１７页。主办者仿佛认为，只要人们愈清楚原先被当成禁忌的裸足究竟是怎么一回事，他们就愈能想像和同情女性为此所忍受的痛楚，也就自然乐意接受更可爱的天足。

“光复故物”的蔡爱花(1)

在20世纪的最初十年里，地方学堂开始以“放足”为主题举办集会，至此，天足的概念进入生活世界，逐渐成为日常语汇的一部分。1904年，位于浙江省吴兴县近郊富庶的埭溪镇的发蒙学堂，便曾为了庆祝一名女学生的放足行动，办了一场盛大的“放足纪念会”。关于这种公开集会的新颖性，《警钟日报》上的两篇报道提供了眩目的一瞥，也使我们看到，主事者如何动员女性，使她们同时担任展示客体和演说主体的角色，而女性与男性反缠足者的策略和关怀之间，又存在着什么样的鸿沟。

该报记者叙述了该次集会的缘由：发蒙学堂女学生蔡爱花，自今春入学以来，其受教育不及一载，颇有文明思想。本月初五日，该学堂开第九次童子学会时，当由许则华、林梦魂、蔡绿农先后演说，痛陈缠足之害。至本月望，承黎里不缠足会会长倪慕欧女士寄赠靴鞋样各一，并陈设放足之法，于是该生大有所观感，决意立志放足。即于是日为始，却值此日又是逢五，正是发蒙学堂旬假之期，故于下午开第十次童子学会后，即借此会场开纪念会，并由蔡绿农赠以“光复故物”四字云。《警钟日报》，1904年12月30日、31日，收入李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第８８１—8８２页。记者拟订的标题《放足纪念会》，强调了该次集会的仪式性质，而且是在蔡爱花放足的事实发生之后，才特别布置的典礼。按推测，这四个字理应书写在横幅布幔或直幅卷轴之上。

在中文的语境里，“光复故物”一词给人的感觉颇为新奇古怪。稍后我们会就其蕴含的创造女性发言主体的意义进行剖析；在此，且先让我们强调一点，亦即，此一词句所反映出来的，乃是男性反缠足者念兹在兹的重点观念。在会中，具有改革思想的（男性）教师和记者们的行动，着重在演说缠足之害、创作歌词和撰写文章；在他们的启蒙方案里，这些行动至为关键，缺一不可。记者反复使用“痛陈”一词

传达了他们的迫切心理，这使命感趋使他们大声疾呼，义无反顾。相对的，担任黎里不缠足会会长的倪夫人则展现出一种身为女性的理解；就像薛绍徽一样，她对于妇女在放足实务上将遭遇到的种种麻烦，表现出了感同身受的态度。她不但解说(“陈设”）放足的实务，而且还搭配了相应的鞋样。换言之，揭露、演说，以及讲解（“陈”），共同谱出反缠足的行动模式，就这一点来说，男性和女性运动斗士并无二致。不过，对于当事女孩的物质需要，女性反缠足者表现出更具体的关心，因为她们了解，双脚的照护和维持问题，并不因“解放”之后就可以免除。此一女性视点可以对照于男性斗士的视点：他们不是像蔡绿农那样，将女性身体视为某种外在物件，既可能“失去”，也可被“光复”，要不然就是像汤颐琐那样，将之视为某种器械，可以凭借意志予以操弄。倪夫人的婚前本名为王寿芝，在反缠足团体的创始者里，她是少数的中国女性之一。根据林维红的研究，由妇女成立的反缠足团体有四：1895年上海天足会；1903年杭州放足会；1903年浏阳不缠足会；1904年黎里不缠足会(《清季的妇女不缠足运动》，第１６7页）。黎里不缠足会设在一座私立学堂（求我蒙塾）之内。倪夫人的宣言收入李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第８６７—8６９页。反缠足运动提供了精英女性一个发表演说和演练领导技能的“论坛”。高白叔夫人在杭州的演说可见于林维红，《清季的妇女不缠足运动》第１４７页。关于女性演说的一般情况，可参考1901年薛锦琴在上海张园的演说，见Amy D. Dooling and Kristina M. Torgeson，Writing Women in Modern China: An Anthology of Women&#65533;s Literature from the Early Twentieth Century (New York: Columbia University Press，１９９８)，第８４页，亦参见第９页。也可参考1911年成立的“妇女宣讲会”（李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第９７１—9７３页，１５３５）。

刊载于1904年12月31日《警钟日报》上的报道，采取了一种结构化的报道，格式精确如科学实验报告，将整个大会内容细分为三项主题：（一）〔蔡爱花决定放足之〕原因；（二）演说；（三）唱歌。在谈蔡爱花的放足动机之前，我们不妨先看看该次集会的夸张调性：（二）演说：第一由会主蔡爱花痛陈缠足之苦之害，已有鉴此，特于今日为始，决计解缠等语。第二教习许则华登坛演说，乐极欲狂，先致贺会主并劝在座诸女学生继起解缠，以期相互竞争，光复故体，并劝会主勿以天足自骄，当哀怜同群，转相劝解，以冀普渡众生，同出火坑，而登极乐世界等语。第三总教习蔡绿农上坛亦先道贺，且竭力嘉奖会主，以期不放足者生羡慕心，并示诸男学生以后切不可娶小足妇为妻，演毕喜形?色。（第８８２—８８３页）许则华和蔡绿农这两位教习仿佛都着了魔。这种常见于基督教受洗仪式或证道大会的夸大情绪表现，竟然出现在世俗的学校场景：虽无布道情节，却有相继演讲的场面；虽无圣诗吟唱，却有颂赞放足喜乐的歌曲。虽然蔡爱花并非向上苍告解她的罪愆，但却指证了一项施加在她身上的罪行。相较于铺陈该次集会的基督教调性和皈依叙事，记者在报道中不断使用佛教字词，感觉难免有些突兀。“登坛”和“演说”借自佛教仪式；蔡爱花的“会主”头衔，听起来像是佛教团体的护法；她被赋予的“普渡众生”以“同登极乐世界”的使命，则正是菩萨慈悲心的践行。

“光复故物”的蔡爱花(2)

的确，像这样为了一位年轻女子的身体状态而举行的公开集会，是如此陌生的一种场景；外来的基督教典仪，尽管丰富了仪式性活动，但毕竟给人感觉少了些什么，于是，佛教的词汇与概念上场，借以强化人们的熟悉感。集会结束之前，还进行了第三阶段的心灵启迪仪式，这回借用的，则是糅合了帝制语法的现代政治集会戏码：“（三）唱歌：教习许则华率全班男女学生十余人及外客总教习等，高唱放脚乐三复。歌毕，许则华高呼蔡爱花万岁!埭溪女界万岁!中国女子前途万岁!万岁!万万岁!散会。”（第８８３页)不久前才被比拟为菩萨的蔡爱花，此刻又仿佛化身为新中国的女神，接受众人欢呼致敬。

对于这位出身“野蛮家庭”，但又接受兄长（即总教习蔡绿农）“文明教育”洗礼的蔡爱花，我们很希望能多了解一些。记者在“（一）原因”的子标题之下，花了一大段篇幅来述叙蔡爱花如何走向此一重要的放足时刻，只是内容空洞，乏善可陈。根据这段文字，多年来，蔡爱花在哥哥蔡绿农的影响之下，早已有“天足思想”，但由于“决断心未强，惧为先倡”，始终摇摆不定，未能解放。直到有一回，蔡爱花出席了“童子学会”开会典礼，这个情形才出现关键性的变化。在该次集会中，许则华等人登台演说，“痛论缠足之种种有害”，许并谓缠足乃是一种“倡优其形而不知耻”的行径；蔡爱花聆听之后，“大有感动”，其后数日，她哥哥和许则华更对她“竭力鼓吹，以坚其志”。临门一脚则来自倪夫人赠送的“靴鞋样各一副”，至此，蔡爱花“放足之志乃决”，也才有了如今的“放足纪念会”，由她登台现身说法，向同学们陈述缠足的痛苦与害处（第８８２页)。

透过报道，我们看到了蔡爱花从萌生天足意识到犹豫不定，最终以意志和行动战胜心魔的过程，通篇叙事让人联想到基督教的证道词，一路细数信道者从蒙昧迈向救赎的心路历程。蔡爱花之皈依天足

圣堂，被视为是个人决心和旁人劝导的结果——只是没有来自神的启示罢了。然而，读者并不清楚她内心的挣扎、苦痛和欢愉感受。据报道，她曾上台演说，只是说得并不多。虽然她被视为拥有能动性的发言主体，但是在台上的她，其实看起来更像被当成某种景观布置，甚至是用以展现埭溪女界新文明的“证物一号”。

刚才，蔡爱花的放足被形容成“光复故物”——寻回“失去的物件”和“失去的身体”。现在还有第三种关于“光复”的说法：她被记者赞扬为埭溪的“光复天足之哥仑波（哥伦布）”（第８８２页)。就像我们在《黄绣球》里也曾看到过的，清末改革者极为推崇哥伦布，视这位航行在当时尚不知名的海洋上，“发现”了新大陆的航海家为大英雄。“光复某物的哥伦布”此一说法，若非蕴含了某种混杂的喻义，就是一种互相矛盾的命题。这个奇特的比方泄露了“天足”这个概念的本体暧昧：天足既是一种新的创造，又是一种对于先前状态的改良。这三种不同的“光复”说法，其实是建立在两种相反的女性身体观之上。称蔡爱花为“光复天足”的埭溪哥伦布，也就是将女性身体视为一个柔软的面团或黏土，可随个人意志改变。天足意指一种未缠的原初状态。个体在时空中留下的步迹——她的脚是几岁起缠、是缠过再放还是从未缠裹——都无从稽考了。此一视天足为哥伦布功业的观点，于是建筑在抹消时间和历史的基础之上。

另外两种“光复”——天足作为失而复得的身体或物件——虽然赋予女性身体一种历史性，但仍坚称此一历史中的身体已经损坏或失去，要透过女性的意志才能将她们“天然”的身体找回来。因此，这三种说法全都肯定了妇女的意志具有克服其身体物质局限的卓越能力。尤有甚者，以“光复”问题框架住解放缠足问题之后，男性改革者就可以运用国族主义的词汇，将女性身体等同于失去的疆土或主权。如此一来，女性身体便被放在救国方案的核心位置，但这却只是一个外在于她的身体体验领域的比喻。

皈依叙事抹消身体物质性的同时，女孩们心中的冲突也更形尖锐，一方面，她们面对了一个新的权威结构，由男性（偶有女性）教师和运动者为代表，另一方面，实际管控她们生活世界的，仍然是坚守固有风俗的母亲和祖母等女性长辈们。蔡爱花从学校大会回到家之后，不知会发生什么事情：她母亲会骂她吗?会把她的脚缠得更紧吗?蔡爱花有了公开演说的经验之后（她究竟说了什么话呢?），意志大概更坚决了，然则，她会捍卫她那好不容易“光复”的身体吗?她会因为父母的意思和兄长的意思相左而产生挣扎吗?她会放了又缠，缠了又放吗?还有其他无数女性，她们的身体成为国族历史的平台，她们的隐私被公开展示，为了与她们相遇，我们即将离开埭溪，但是我们仍然渴望知道，在那关键的日子里，蔡爱花曾说了些什么话?

放脚乐(1)

许则华率领学生们高唱的“放脚歌”，作者是蔡爱花的哥哥蔡绿农。或许是想到他妹妹的状况，他写这首歌的重点，并不在于讴歌天足此一未受质疑的天然状态，而是着墨在放足的实际程序：放脚乐，乐如何?请君听我放脚歌。

棉花塞脚缝，走路要平过。

酸醋同水洗，裹脚勿要多。

七日剪一尺，一月细功夫。

夜间赤脚睡，血脉好调和。

放了一只脚，就勿怕风波。

放脚乐，乐如何?请君同唱放脚歌。（第８８３页）尽管我们并未被告知蔡爱花的年纪，不过从她入学不满一年来看，她不太可能超过十岁，换言之，她的脚应该还处在初缠的阶段。因此，教导一些简单的放足步骤，例如缓减弯足压力、加强血液循环等，可能就够了。像这样为年轻女孩和年长妇女而写的一份放足指南——名为《放足良法》——收入中国天足会刊印之《天足会年报》（上海：美华书局，１９０８），第１２—１３页。绍兴的“放脚会”强调，缠足女子一旦放了脚，就不可再穿着尖头鞋，而应改穿圆头鞋以向世人宣告她们的“文明状态”（第１５页）。像她这样的幼女，只需确切遵循每一个放足步骤即可；一旦她们决心解缠，就算无法完全恢复双脚的形状，她们还是可能“光复”它们的功能。

然而，年纪较长的妇女必须与更顽抗的身体奋战。对她们来说，放足绝非一次性的程序，而是一种持续性的身体状态，就这一点而言，放足与缠足在本质上并无二致：没有大功告成的一天，永不停歇地处于进行式当中。有一份由苏州放足会印制的传单，专为成年和老年妇女而作，里面的内容呈现了一幅写实的图像，让我们知道放脚可能会遭遇到的种种关卡。这份传单由20位“都是从小缠脚，新近始

放”的女士署名，全文以第一人称写作，详道她们亲身试过的五种“放脚之法子”：（一） 做宽大之鞋袜；（二） 去脚带之法子；（三） 放直脚指头、脚心之法子；（四） 放脚时，脚上皮肤裂痛或鸡眼痛之治法；（五） 去&#65533;面高底之法子。《苏州放足会演说放足之法子》，第７１—７７页。在苏州以外的地区，这些说明详尽的放足方法也广为流传。例如，1905年8月19日、23日的《顺天时报》即以《演说放足之法子》的标题连载了这份传单，内容稍有删节，亦无20位女士的署名和苏州放足会的地址，见李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第５３５—5３７页。不过，《顺天时报》上的报道在结束之前增加了一段劝谕文字，为《天足会报》版本所无：“外国女人，皆不缠脚，故身体强固，百事能为。我等既误于前，急宜补救于后，放之!放之!勿迟!勿迟!”（第５３７页）。最晚直到1928年，这些放足方法仍以极为简要的版本出现在《益世报》（１９２８／8/１４)，引自《采菲录续编》，第３２—３３页。

这20位女士提供的具体方法和实务说明，只能出于曾经身历缠足的妇女之手。例如，她们建议制做一系列鞋袜，每一双要比原来的长半寸、宽二至三分。做鞋底则要比鞋面宽一至二分，穿在脚上才得平稳（第７２页）。为缠足准备的鞋子不会这么做，因为这只会使脚显得更大。去除绑脚带的方法，同样基于逐步逆转的原则，只要把原已熟稔的缠足步骤倒过来就是了。切勿立即抛去脚带不缠，因为血管里的血流量暴增的话，将造成脚部肿痛。将二三尺长短布松松地缠绕在弯折的四趾上，绕个一两圈，多出来的部分暂且就先绕在脚跟部位。以前呢，为了拥有一双小脚，缠绕脚趾的正确方式是从脚趾头绕到脚底，所以，左脚要由外向内顺时钟方向缠绕（“顺绕”），右脚则反之（“反绕”）。如今因为目的是解除缠足，松缠的脚带便需反其道而行：右脚顺绕，左脚反绕。半年之后，就可以不用脚带了（第７２—７３页)。

放脚乐(2)

去除“裹高底”的方法，（对我们来说）同样透露了缠脚的隐藏机制，因为它指导了缠足者如何解放。“裹高底”乃是三角形的木头底座，缠足妇女将之垫在鞋跟部位。高底不只使得脚部因为托高而显得更小，还有助于更平均地分散身体的重量，让缠足者感觉较为踏实舒适。苏州女士们建议以厚纸板做成与既有高底同厚的替代物。由于纸质较木质为柔，“越踏越实，越实越薄”，待踏薄了，再依此变薄的厚度另制新的厚纸板高底替换。随着脚弓逐渐变平，终将无需再用厚纸高底了（第７４—７５页)。在我的Every Step a Lotus: Shoes for Bound Feet (Berkeley: University of California Press，２００１），收入了一幅“裹高底”的照片（第１０２页）。有关中国台湾放足运动一篇内容详尽的民族志研究，也描述了类似的放足程序：重点在于逐渐降低鞋跟的高度，如此，足掌才可变得较为平坦。在台湾，还有一种特制的放足用鞋，木质鞋跟露在外面，鞋尖也比较圆。当弓底变得平坦些，就将鞋跟锯下一小截，到最后，就可以换穿平底鞋了。洪敏麟，《缠脚与台湾的天然足运动》，《台湾文献》２７:３（１９７６／９），第１４８、１５６页。在Every Step a Lotus里，我曾误认为这类鞋子是为了适应缠足过程而准备的训练鞋（第６２页）。像这般巨细靡遗的文字说明，不曾见诸于缠足文化正在发展的时代里，因为缠足的方法，主要是依靠口述和身教的代代相传。文字化的放足方法（以及间接推得的缠足方法）的出现，标志着一套关于女性身体的知识以及在国内流传这套知识的管道的诞生。

苏州放足会诸女士的细腻周到，也表现在她们建议年纪较长的放足者使用外国药膏“黄花士令”（黄凡士林）；此药膏可以有效缓解放足过程中因触动鸡眼和老茧所引起的疼痛。若是不便从外国药房购得此药膏，亦可使用“生羊骨中间之油”代替，“擦之亦好”（第７４页）。最后，她们还邀请所有希望得到更详细解说的女士，或是身体

正因放足感到不适者，可于该会的咨询时间，即每月15日下午3点之后，亲临苏州城葑门内的十泉街五龙堂巷王宅。埠外人士，亦欢迎来信询问（第７６页）。虽然苏州女士们也广邀其他“同志”分享自己的放足方法，不过她们已经保证，只要使用她们在此提供的放足方法，“不论老年人少年人，任凭脚小，未有不能放者”；成功的案例当中，甚至包括了一名七八十岁的老太太。“放了脚之安乐便当，像盲人有了眼睛一样，不是笔墨所能写出来，亦不是不曾放脚的人，能够意想得到”（第７５页）。

将放足的“安乐便当”比拟为眼盲奇迹似的痊愈（“像盲人有了眼睛一样”），与该传单前面细腻的解说，恰好形成强烈的反差。麦高温牧师讲述了一则有关皈依的小故事，其叙事结构同样糅杂了基督教式的神迹经验和个人的努力。有一名缠了40年脚的女教徒决定放足。“中国的男男女女做梦没想到过，大自然（Nature）具有一种不可思议的神奇力量：经过她的神奇手指轻拂，那双可怜变形的脚，便重回上帝原来设计的天然形状。这个神奇的力量已然施加在一位加入戒缠足会的基督教女教友身上，正足以昭示出妇女们的念头和医生们的科学推论全都是错误的”（How England Saved China〔London：T. Fisher Unwin，１９１３〕，第８０页；整个故事见于第８０—８６页）。在传单里，苏州女士们详尽指导放足妇女如何可以克服骨骼血肉的身体物质性，透过这个方式，她们对“缠足的可逆性”提出了有力的论证；借由解说五种方法的每一道步骤和细节，她们使人明白，只要有恒心和决心，又不在乎多忍耐一些痛楚的话，假以时日，每位妇女都可以成功放足。不过，苏州女士们很清楚，“身体”不是一块黏土，或者某种虽然失去但又可被“光复”的物件（或视力）。或许就是基于这个原因，她们并未形容放足后蹒跚和扭曲的双足，然而，经年累月缠足的妇女们，放足之后，充其量只能获致这样的成果。在她们的放足说明里所夹藏的“奇迹般重生”的希望，正凸显了此一事实：年

长妇女的放足，将是一段非常困难、痛苦，而且不会完全成功的过程。

阎锡山与山西反缠足运动(1)

可惜这个事实对于地方上执行放足实务的官僚们，并无任何意义。1912年，中华民国肇建，新国家虽然尚处于割据局面，却已经企图改造其公民的身体，并且赋予终结缠足更强大的动力。孙中山早在1912年便公告了一道禁止缠足的命令，但他的共和政府实在过于短命，因此这道命令始终未曾落实。这份文告可见于《采菲录续编》，第３９页。关于动员和训练人民的身体以应共和，见Andrew Morris，Marrow of the Nation: A History of Sport and Physical Culture in Republican China (Berkeley: University of California Press，２００４)。尽管如此，在一些濒于自治的省份里，以文明开化为己任的政权曾经致力于革新风俗，并视此为现代化政体的根基。于是，反缠足运动不仅与地方政治相互纠结，而且还反过来成为一种载体，使人民得以借此质疑国家权力对他们的侵犯，并在此过程中阐明了他们的个人隐私界限。

在山西省我们便率先看到了这样的发展。阎锡山（１８８３—１９６０)这位军阀长期掌控山西，他在1917年发动了全省性的消除缠足行动，并持续至1922年。在清室覆亡之前的十年里，四川省政府当局也曾鼓吹放足，但其取向以劝说为主，并未动用或威胁动用国家权力进行检查和惩罚。参见杨兴梅与罗志田，《近代中国人对女性小脚美的否定》，第３、１４、２１页。对阎锡山来说，光是倚靠教育和劝导的手段，并不济事，因此，他挥动国家权力，不但明令禁止缠足，强化警察的执法能力，而且还派遣查脚员挨家挨户执行这项禁令。虽然阎锡山对于缠足的看法，与沿海地区的天足会等团体相去不远，不过，由于他拥有动用国家权力的能力，就算这权力有其限制，也仍足以使整个反缠足运动的样貌产生变化。这一点，再加上政绩意识强烈的阎锡山遗留下了相当数量的命令、告示和文告汇编，使得山西此一个案的检视，尤具揭示性。

1912—1914年间，阎锡山在他的家乡五台县组织了一个名为“保安社”的民兵团体，后来他便以此为原型，在省内各县成立类似组织。“保安社”具有两个多少互相抵触的任务：维持公共秩序和带动社会改革。村长和地方领袖被赋予家户检查的权力；家中妇女如果拒绝放足，该户人家将受到罚款的处分。他们在查验缠足时，都带着一位女性随行，以便缠足妇女脱袜受检。滹沱河北面的村庄并没有生事，但是南面的村庄不但反对，甚至还以武力抗拒，直到遭受“保安社”镇压才放弃抵抗。林秋敏，《阎锡山与山西天足运动》，《国史馆馆刊》复刊十八（１９９５／６），第１３０页。

阎锡山并未因此而灰心。1917年，阎氏以山西督军兼任省长，正式掌握该省行政权。在其推行的“六政”运动（１９１７—19２２）里，消灭缠足成为全省性的目标。他以正面表述的方式指出这六项当急之政务：水利、养蚕、种树、禁烟、天足和剪发。到了1918年，又加上了种棉、造林和畜牧等“民生三事”。阎锡山在宣言里，延续了1898年维新时期以来便已盛行的国家改革方略，认为妇女缠足造成了财政上的沉重负担：“晋民贫苦极矣!贫苦之源，起于生者寡而食者众。……全省人口一千万，女子约居半数，多为不事生产之人。”反对缠足主要是出于经济原因，后来缠足更与吸鸦片（“吃烟”）和赌博一同被列为“民生三害”。阎锡山编，《山西六政三事汇编》（大原：山西村政处，１９２９），《宣言》，第１a、２a—b页。关于“三害”的内容，见第３.３b页。“女子约占人口半数”只是一种修辞学上的用法。阎锡山在1919年的一场演讲里，引述一份人口调查资料，提到山西男女人口比例约为7:5。他将女性人口短少的现象部分归咎于缠足（《治晋政务全书初编》〔台北：阎伯川先生遗稿整理委员会，１９６０〕，第７２１页）。

相对的，强制要求男人剪发，则是因为男子发辫具有明显的政治象征性。虽然清朝政权于1645年颁布“剃发令”要求汉族所有男性遵循满人发式时，曾遭到汉人激烈的武力抵抗，不过，经历了将近三个世

纪之后，蓄辫早已习惯成自然，即使清室覆亡了，许多男子仍旧保留着他们的辫子。阎锡山就曾在1919年间怒斥某县一名蓄辫的小学教师“辫绳下垂，尤为骇异!”他不只下令男子剪辫，而且还要求理极短的平头，或是光头；在他眼里，即使蓄留“二三寸短发”，也启人疑窦，因为辫子与旧秩序之间的连接性实在深入人心，一头乱发就仿佛是准备蓄起辫子、运动复辟似的。这项命令首先施行于官界、学界和商界，1918年5月时宣告成功，并将适用范围扩大到“普通人民”。“骇异”一语，引自阎锡山，《山西六政三事汇编》，第３．４ａ页。“普通人民”一词出自第１.４ｂ页。

阎锡山与山西反缠足运动(2)

缠足的象征意义跟辫子一样明显。虽然妇女缠足并不构成政治威胁，但却标志着国族的耻辱。毕业于日本东京振武学堂的阎锡山，早已内化了晚清以来产生天足范畴的全球知识域。“妇女缠足危害甚大，不独有碍行动，且毁坏其肢体。不但世界万国无此恶习，即前清旗人皇室，亦皆天足；且汉人缠足之风，莫甚于山西，是以山西人口愈少，人体愈弱，人民愈穷。”这是他在1918年颁布的《禁止缠足告示》的开场白。在这份告示里，他警告人民，为了禁止缠足，他即将实施一项新的罚锾措施。省政府印制了超过十万份告示，分送各县张贴。《禁止缠足告示》，收入阎锡山，《治晋政务全书初编》，第１５２３页。此处所引的文字，仿佛是阎锡山反复吟诵的咒语，在他的许多命令和告示里，他都会加上这么一段。例如，见他下达省城（太原）警务处的命令（《山西六政三事汇编》，第3.７８b页)。这篇告示并未注明日期，不过参照其他命令的日期加以研判的话，我认为其公告日期应该在１９１８年4月以前。“十万份”这个数字引自《山西六政三事汇编》初版，第１.４b页。

次年，在一次对中学生讲话的场合里，阎锡山描述了世界、中国，以及山西之间所存在的一种时间差：“天下国家数十与中国同，皆无缠足之风，以致中国贻世界之讥诮，为莫大之耻。中国占世界之一部分，而山西又占中国之一小部分，各省缠足之风早已退除殆尽，而山西不思所以自拔，尚何以立于大地之上?”阎锡山，《治晋政务全书初编》，第７２１页。阎锡山认为山西是仅存的落后省份，尽管他的说法与实际情况有所出入，这正传达出他想要急起直追的决心。他将“文明”和“进步”这类国族叙事套用在山西，当他强调中国已区分为进步的、“天足的”沿海城市，以及落后的、“缠足的”内陆地区时，他所使用的，是典型的国族主义式修辞。

阎锡山采取由上而下的社会变迁途径。行政上，他从省城太原派发告示和派遣督导人员；在地方层级，他仰赖业已启蒙的官员、学生和教师，或以身作则，或执行禁令。由于山西识字率偏低，因此，在阎锡山心目中，演讲才是教育和动员民众的最佳途径。他指派宣讲员定期从省城至各地解说省政府的政策与规定。此外，在1919年冬，省城“高等小学以上各学校”约计三万名学生准备趁寒假回乡过年之际，阎锡山“委任”他们向人民宣讲劝导实行天足等《人民须知》所要求的各项事务。他劝谕回乡学生们联合家乡的知识阶层，包括过去的毕业生和“前清之举贡廪附”，共组巡回演讲团，他也会命令地方官员协助安排演讲事宜。同前注，第７１７—７２４页。《人民须知》是一本以教育平民百姓为宗旨的基本读物，并由识字者向不识字者宣讲。该书以口语文体写成，内容包含了人民应“戒”事项（戒缠足、戒溺女、戒早婚），以及有关世界地理、世界人种、不平等条约的讲解文字。其修订版可见于山西村政处编，《山西村政汇编》（太原：山西村政处，１９２８），附录。在第二印的序文（日期署为１９１９年１月）里，阎锡山提到，这个读本总共印刷了２７０万册(《人民须知》，《序》，无页码）。

阎锡山的草根动员，等于是将地球知识域传播到这个西北内陆省份最偏远的村落里。经过这种种动员活动，天足与男子剪发成为最急迫的公共事务。个人外观的政治含义建立在一种现代的身体概念上，一方面将身体区隔为外显形式和内在精神，同时又强调个人身体和社会整体之间的关连。就像阎锡山在一次演说中，对“参众两院初选当选人”所说的：“至于剪发之事，虽属个人身体上之形式，无关轻重，然人民之观念，未尝不借此为转移。”阎锡山劝谕这些议员们，回到本乡之后，即“促进文明与进化”。“吾晋人士，其忍视中华民族为印度波兰之续，而不思为之提拔乎?”（《治晋政务全书初编》，第１５２１—１５２３页）。阎锡山在告示和演说里，经常出现身体外观导引内心

信念的说法："诚以就形式之改移，定人心之趋向"（《山西六政三事汇编》，《宣言》，第2b页）。

直至１９１８年5月，也就是阎锡山颁布《各县设立天足会简章》之后八个月，全省１０５个县均已成立天足会，会员数目总计超过2万人。这个惊人的会员人数和成长速度，与各县公务员和村干部均有充当会员之义务有关，他们若违反规定，将遭受停职处分。至于平民，男子年满２０岁均可加入天足会。会员的主要责任包括捐助会务经费和劝导人民改变缠足观念。他们也应以身作则，要求家属厉行放足，奉行天足会理念。《各县设立天足会简章》，１９１７年9月２５日，收入《山西六政三事汇编》，第２．５６b—５７b页；参见《山西村政汇编》，第1.３９b—４０b页。这里的会员数目引自阎锡山向总统的汇报，见《山?六政三事汇编》，第1.4b页。遍设天足会可能只意味着一件事：缠足这习惯仍然在全省各县风行。

缠足罪责化(1)

甚至早在推行“六政”运动之前的１９１６年底，阎锡山便已召集地方领袖和男学生协助他执行《严禁缠足条例》。这项条例在概念和内容上，都显示了一种对于繁琐地方风习的敏感，这是在全国性的法令中所看不到的。自该条例施行之日（即公告之日）起，年幼女孩不得开始缠足（新缠），１５岁以下缠足未放的女子“一律解放”，１５岁以上者，其鞋不得饰以弓形“木底”（见图五、七E）。条例施行一个月之后，如仍发现新缠幼女，科其家长３元以上、３０元以下之罚金；商人如果继续制造、贩卖木底，亦处以同等级的罚锾。施行３个月之后，１５岁以下女子仍然缠足未放者，或是１５岁以上女子仍饰以木底者，科以２元以上、２０元以下之罚金。施行６个月之后，为缠足女子作媒者，或新嫁娘仍饰以木底经人告发者，科以３元以上、３０元以下之罚金。各县知事为负责执行该条例的机关；若县内设有警察厅（署），则由警察厅（署）执行。《修正严禁缠足条例》，《山西六政三事汇编》，第２．５５b—５６a页；《山西村政汇编》，第１.４２b—４３a页。这个条例的颁布日期在这两部编中略有出入：前者说是１９１６年１１月29日，后者则说是同年的１２月２７日。同一部法令（但仅名之为《严禁缠足条例》)亦收入《治晋政务全书初编》，第1503—１５０4页。早在１８９９年上海天足会年会的一份发言记录中，便已有人建议课以缠足之捐，加捐金额则根据缠足之大小成反比递增：脚愈小者，捐税愈重（〈天足会纪事〉，李又宁与张玉法编，《近代中国女权运动史料》，第８５４—８５６页）。于是，“缠足”不但被具体化，被等同于木底这道具，更成为一种明令禁止的罪责。

《严禁缠足条例》施行两年来，阎锡山收到报告，已有５０余县，也就是全省半数之县内，１５岁以下之缠足女子均已放足。为使放足政策更具立竿见影的结果，他颁布了《禁止缠足告示》，将放足

年龄下修至１０岁以下。放足政策的成效，关系到阎锡山省长职位（以及个人）的威望，因此他在这份告示中郑重宣布，他将在当年７月派员到各县督察，若在县内查到仍有幼女缠足，除将责罚其家长和村长之外，还惩处失职的县长（县知事）。《治晋政务全书初编》，第１５２３—１５２４页。

从规约条文和罚锾级别的制定可以看出，阎锡山对于促成缠足风行的个人和文化因素，有着相当敏锐的理解。他了解到，女性身体并非柔软的面团。因此，在他的禁令里，年长女性得以免除解放缠足的痛苦，不过她们也不再被允许延续小脚的文化尊荣，因为法令规定她们不得再穿着饰以木底的弓鞋，而且，后来更规定，连以铜圈装饰鞋子都不可以。弓底是山西女绣鞋的显著特征，用以衬托跖骨弯曲的弧度，使脚部看起来更加小巧。早在２０世纪初的沿海都市里，妇女已逐渐放松足弓，但却不必然放弃缠足，受到她们青睐的是一种新款的鞋子，鞋内垫着的木底，坡度远比旧款木底平缓。鞋店售有这种鞋子，称做“坤鞋”，某些坤鞋还标榜以布材或皮材制作全平的鞋底（见图六、七）。这种鞋子标志着缠足没落之始。禁止制造和贩卖木底和铜圈等缠足饰品的命令（１９１８年３月），见《山西六政三事汇编》，第３.７８a页；《治晋政务全书初编》，第１５１２页。有些坤鞋，尤其是鞋店贩售者，会饰以木底。一旦弓形不流行了，原来用以支撑的木底也不再需要，而普遍改用皮质或棉质鞋底了。有些坤鞋也为家庭手工制作。直到２０世纪３０年代，各种鞋式都还相当流行。其中一种即为“皂鞋”，以一整块（而非两块）鞋面制作而成（《采菲精华录》，第９３、１１３页)。在我的Every Step a Lotus里（第８５页），收入一幅相片，显示坊间贩售的一组弓形木底，这种木底便在阎锡山禁止之列。只要回想一下前述苏州女士们提供的放足指南，我们就可以了解，完全放平弯趾和足弓是件多么困难的事情。弓底弧度较平缓的坤鞋，对于放脚和“半缠脚”的妇女而言，是一种较为舒适便利的鞋子。

缠足罪责化(2)

不过，在民国初年的山西，高弓的脚背以及相随的足心凹缝，依然受到重视。１９１８年，余吾镇妇女开始制备“改良坤鞋”，它们被誉为改革的标记。阎锡山为了重塑文化规范，更下令全省所有戏班不得踩跷模拟缠足步姿。《山西六政三事汇编》，第３．７８b—７９a页；余吾镇位于屯留县。一名议员初选当选人在其致阎锡山的信函中说道：“古代武装之女英雄，必乔（跷）饰纤足，意若非此不足为女英雄之代表者!遂令观者愚民，崇拜此英雄者，亦并崇拜其纤足。抑思古代女英雄，既有武勇，岂犹有此小足?此等怪象，皆系好事者为之，不惟不足为古代女英雄之写真，且适以贻于女英雄!”阎锡山遂训令省城天足会制作新戏曲，只是对于旧戏班演员而言，新戏实在过于困难(《山西六政三事汇编》，第３.80a—b页；《治晋政务全书初编》，第１５１４页）。在北京，男演员扮演女角色，通常以踩跷表示缠足，而且衍生了许多与跷的台上使用和台下收藏有关的禁忌。１９０２年后的数十年里，京剧演员逐渐废弃“踩跷”，反映出缠足此一社会实践的没落。关于这段有趣的历史，见黄育馥，《京剧，跷和中国的性别关系》（北京：三联书店，１９９８）。把矛头对准戏台上和日常生活中易使人心生幻觉的装扮，显示出他对于缠足的文化光环和性吸引力，具有一种非比寻常的理解。同样的，他在禁令中特别规范媒人，显示他也相信，婚姻作为专制女性习俗的体制，有其不容忽视的影响力。在潞安地区（位于山西省南部长治市一带，明、清时代设有潞安州）的媒配婚姻，男方以姑娘“头齐脚小”为重点，女方则以婿家资产殷实为重点（王家驹，《潞安地区婚丧制度在辛亥革命前后的变革》，《山西文史资料》〔太原：文史资料研究委员会，１９８４〕，第七辑，第１０４页）。

缠足的罪责化产生若干非预期的后果。首先，它建立了一种成年女性的法定能动性。因为根据规定，１５岁以上而仍穿着木底弓鞋的

女子，“本人”或其“家长”将被处以罚金；虽然我们并不清楚有多少妇女“本人”曾经受罚，也无法确切地知道谁具有决定是否违规的权力，其决定又是基于什么样的判准。不过，缠足妇女“本人”被认为要对自己行为负责、受罚，未尝不算是妇女解放运动的里程碑。可惜的是，此一女性能动性受到其生成条件所限定。只能透过社会监视，这项禁令才得以执行，就像阎锡山在其古怪字句中所表明的：“经人告发或察觉属实者。”这个“或”字使人难以判别谁应负举发之责，究竟是被举发之女子的街坊邻居（“人”），还是政府委派之检查员。不论是何种情况，她的能动性之所以成为可能，先决条件正是这两种经常处于竞争状态的权威一前一后的高度监察。

缠足禁令的另一个非预期结果是，在论述的层次上，它们有助于定义“缠足”的范围。虽然阎锡山使用“天足”这个词汇来指称他的政策和目标，但是他毕竟跟清末传教士不一样，并不关心天然双足的本体论地位为何。行政官员以成果为思维导向，他们的主要关怀，其实只是放足。阎锡山的务实主义或许可以说明他那句自相矛盾的说法：“改放天足”。《山西六政三事汇编》，第３.７９b页。许多妇女处于新旧时尚体制的夹缝之中，放足经验对她们来说，乃是一种终身的过渡状态：既非天足，亦非缠足。然而，在国家眼里，放足政策牵涉到的是双足缠裹的程度，依年龄和装饰而有所区分。对于１５岁（或１０岁）以下的女子，以裹脚布缠绕双足即构成缠足。对于较年长的女子，界定缠足的，不再是那条裹脚布，而改以木底为准。施予惩罚需要毫不含混的具体判准；重点不在于个人双脚的尺寸或生理状态，而在于如何以标准化的方式估算外表装束，因为外表既已可见，对于在乎绩效的官吏来说，自然也就可供计算和报告了。

国家对付父老(1)

这些禁令的贯彻，取决于国家是否具备检查妇女双足——亦即，名副其实地“凝视”妇女——的能力。县长（知事）和新设置的区长，负有“察见”和查报该县、区内之缠足妇女人数之责；这些资料则由稽核人员查核，“以眼见为准”，并确认各县、区的缠足人口比例。《天足调查表》与《天足报告表》，《山西六政三事汇编》，第５.３７a—３８a页。这项政令实施以来，由于引发诸多弊病和民怨，阎锡山不得不再下达各种遏止滥权的指令。１９１８年３月，阎锡山训令各县、区长，往后各项缠足查验，只得于“日出后、日入前”为之。另外，查验之前，须由各该街村干部“通知本人，或在院内，或唤至门口，按名查看”。唯有县长才有权对违令者照章惩处，以下各级官吏无权径自开罚。《训令各县区长劝导天足，毋得径入民舍及自行处罚文》，１９１９年３月１３日，收入《山西村政汇编》，第２.４７a页。我们可以想见，在这些修正训令之前的情况，执有国家权力的地方官吏对村民百姓的生活，是一种什么样的潜在胁迫：入夜后仍擅闯民宅、逗留屋内、骚扰居家、调戏民女、借机敲诈勒索等等。不过，为了确保地方谅解而在户外进行查验的权宜之计，却讽刺地导致妇女必须在较为公开的场所受检的羞辱。何况，尽管三令五申，仍有蜚短流长，说道查脚员假公济私，借机“摸弄”妇女。《采菲录》，第２７５页。

１９１９年３月，阎锡山要求各县雇请女性查脚员（稽查员），所需经费，准由禁缠足条例罚款项下支应。毕竟，连他也自嘲道，“警察官吏而干涉及妇女，究非政体所宜。”雇请女稽查员的规定，引自１９１９年３月１９日的命令，收入《山西村政汇编》，第２．４７b页。关于妇女身体与“政体”不宜有所交集的谈话，见《治晋政务全书初编》，第７２０页。同年底，正式公布《女稽查员服务规则》，根据该规则，理想的女稽查员资格为２０岁以上之中学毕业生；不过，

合乎此项学历资格者甚少，因此，只要是“品行端正、勤苦耐劳”之妇女，且系“天足或已解放（缠足）者”，皆可充任。她的薪水及下乡旅费由各县支付。女稽查员的职责为稽查违反缠足禁令者，并向县署通报；她们无权擅自处罚。　《山西六政三事汇编》，第２．５７b页。

查脚在某种意义上，成为人民与国家的竞技场，双方就人民的隐私范围进行抗争或妥协。从后来订定的查脚员行为与执法规范可以看出，人民与官吏之间可能因查脚而出现暴力冲突，而且，查脚员的职务也存在着相当的风险。根据阎锡山的规定，女稽查员下乡时，可带巡警一名；巡警的职责在于“保护”女稽查员，他只能停留在被查各户之门外，不得擅入民宅，更不得讹索求贿。同时，村民也需防范女稽查员，因此《女稽查员服务规则》规定她不准在人家逗留，也不准“干涉”衣服式样及其他装饰。开始检查之前，她“须会知街村长副或闾长一同前往”。《委派女稽查员规则》及《女稽查员服务规则》，这两项规则均于１９１９年１１月２２日公布，收入《山西六政三事汇编》，第２.５７b—５８b页；《治晋政务全书初编》，第１５０７页；《山西村政汇编》，第１.４１a—b页。

改换查脚员的性别身份并未减缓对立气氛，甚至可能使地方父老们更为恼火。为了反缠足而对人民施以羞辱性的检查和繁苛的罚锾，在他们看来，实是国家多管闲事的无聊措施。阎锡山在一次讲话中，提及街头巷议对反缠足禁令的直觉反应：“此琐事何害于政治，而官厅必严重干涉之耶?”“琐事”一词所隐含的，是一种“身体私密”的概念，亦即，人民预设他们的身体理应属于国家的权限之外。人民画了一条清楚的界线，区别个人与政府的领域。两年后，放足热潮已过，谣言四起，说道：“妇女缠足，官厅已经不管了。”很明显的，这句话从修辞学的角度来看，同样意味着官方权力与人民隐私之间的相互对立性。这两段提到“官厅”的话，均转引自阎锡山。前者为1919年元月的演讲稿，收入《治晋政务全书初编》，第７１９页。后者为１９２１

年的告示，收入前引书，第１５２５页；亦见于《山西村政汇编》，第5.３６a页。

根据阎锡山的逻辑，妇女若不解除她们的裹脚布，山西将成中国的笑柄，而中国也会在世界上丢尽脸面。大多数人必然不太明白个中道理。将他们的日常生活衔接到国族和世界，对于他们来说，实在是遥不可及。人们无法从阎锡山的巨型视点反照自己习以为常的理念和行为，唯有从五花八门的流言之中，梳理出政府之所以侵扰他们的“真正”原因。例如，民间谣传，一旦妇女不再裹脚，阎锡山就会征召她们入伍，派她们去打仗。其他谣言还反映了更直接的恐惧：老儒耆绅担忧终止缠足将会败坏道德风气，摧毁妇女的柔顺品性(“不好管束”），结果使她们嫁不出去（“不好出聘”）。在山西南部的若干邻近县份里，乡民纷纷为十三四岁的女儿找婆家，因为他们听到一个流言，说道查脚员仅查女儿，而不查媳妇（“禁女不禁妇”）。关于“征作女兵”的流言以及对于“女德败坏”的恐惧，转引自阎锡山在１９１９年对学生的一场演讲稿里，收入《治晋政务全书初编》，第７２０页；亦见第７１５—７１６页。地方乡绅“狃于积习”的保守性格，最令阎锡山气馁，这可从他一再颁布的类似告示中看出；训令寿阳县者，见《山西村政汇编》（第2.４９a页)，训令大同县者，见《山西六政三事汇编》（第3.８1a—b页)。关于“查女不查妇”的谣言，可见于两份令文：一为１９２３年训令壶关县者，另一则为１９２６年训令潞城县者，二者皆收入《山西村政汇编》，第２．４8b—４９b页，以及《治晋政务全书初编》，第15１９—１５２０页。壶关县民的抗拒尤其强烈，阎锡山在１９１８年训令该县采取“始以布告，继以劝导，终则强迫”的步骤(《山西六政三事汇编》（第３．８０b页），不过，最晚在１９２３年，阎锡山依然慨叹道，效果微乎其微。

国家对付父老(2)

此一流言可能源出于晋南的潞城县，因为该县的女稽查员“仅查闺女，一经出嫁，概置不问”。有许多家长觉得这个说法可信，反映出他们对于女儿待字闺中所处的尴尬地位，隐隐感到不安。他们满心期望，只要为女儿找到婆家，国家就无法干涉她的身体了。人们原已普遍担心女子不缠足就嫁不出去，如今，对于未嫁女儿“妾身未明”的飘摇处境，这项传言犹如雪上加霜。强制放足因而形同对家父长管辖媳妇的权力所发动的一项攻击。“早婚”此一早被阎锡山昭告务必革除的传统习俗，于是成为人民抗拒政府侵犯其私领域生活的一种表现。关于阎锡山禁止早婚的论点，其中一例可见于他的《修正人民须知》，第166页，收入《山西村政汇编》附编。

虽然我们没有各县的收支账目，不过零碎证据显示，许多地方父老干脆就摊付罚金，省得国家找他们麻烦。反正，就如同阎锡山自己简单扼要的说明：“当兵、纳税、受教育，为人民之三大义务，不可不知!”因此，“人民”早就得应付各式各样的苛捐杂税，不差这么一笔捐税似的罚款。１９１８年７月为止，缠足罚款大量涌入。原则上，各县天足会可得这笔收入的十分之三，其余则充作县立女子学校的经费（若无女子学校，则拨入男子学校）。人民之三大义务，以及罚款按３:７的比例提充天足会和女学校经费，分别见于《治晋政务全书初编》第９９３页以及第１５２４页。不过，阎锡山抱怨道，各县呈送的缠足罚金清册中，仅列收入，而常常未能详载支出明细。所以，他下令各县另造新式的四柱清册，表列“旧管”（前期余额）、“新收”（收入）、“开除”（支出，需粘附收据），以及“实在”（结余）等四项帐目收支情形。往后每两个月，各县需造送四柱清册一本送至省府，以备核实存查。《山西六政三事汇编》，第３．７９b—８０a页。于是，至少在书面上，放足运动创造了一种由各县首长支配的自给自足经济模式。

从父老的角度来看，缠足罚金是由过份狂热的省长加上贪腐的地方乡绅共同造成的压榨。榨取所得又供应了后续的检查和更多的罚锾，掌控天足会和学校的官吏和地方乡绅则得以中饱私囊。滥权滥罚的情形极为严重，以致阎锡山必须在１９２０年７月训令各县，停止发放天足会的所有津贴，原款项移做女稽查员的薪资差旅经费；这项命令实际上等于是解散了天足会。他承认，“近查各县天足会，徒具虚名者实居多数。”在平陆县，由于缠足罚款收入“过巨”，阎锡山训斥道：“行政上之处罚，原以启其儆戒之心，与司法上之制裁不同。”有鉴于受罚民众数量庞大，他建议该县不必对所有违规者都处以最高罚金。在寿阳县，阎锡山发现该县主管下乡时，多任意派用“本村妇女”充当稽查员，并以缠足罚金的四成，“擅自提赏”。阎锡山对天足会运作情形的不满，见《山西村政汇编》，第２．４８b页；《治晋政务全书初编》，第1518页。关于平陆县的弊端，见《山西六政三事汇编》，第３．８４a页。关于寿阳县的弊端，见《治晋政务全书初编》，第15２０—１５２１页；《山西村政汇编》，第２．４９a页。在下一章我们会讨论到一篇名为〈小足捐〉的短篇讽刺小说，该文作者所预言的种种弊端，俨然在山西一些地区成为现实。

性别重于阶级：无法同一的女界(1)

即使雇用了女性查脚员，阎锡山的反缠足运动在本质上仍为一种“男性对男性”的设计。整个运动的领导者和主要成员都是男性，例如，在他所提议设立的各县“不娶缠足妇女会”里，所有男学生都自动成为会员。《全省学生不娶缠足妇女会简章》（１９１８／8/29)，收入《山西村政汇编》，第1.40b—41a页；《治晋政务全书初编》，第１５０６—１５０７页；此一简章并未收入《山西六政三事汇编》。在同一天，阎锡山还发布了一项令文，训示各县政府和学校干部组织“体育会”，以与“不娶缠足妇女会”配合(《山西村政汇编》，２．４６b；《治晋政务全书初编》，第１５１３页）。在柯基生医生的私人收藏之中，有一枚标示“山西省介休县不娶缠足妇女会”会员身份的纸质胸章，正面书写了“不娶缠足妇女”字样，背面则写着会员姓名（任书铭）和日期（民国八年，１９１９)。这枚胸章的照片可见于柯医生的著作《千载金莲风华》（台北：“国立”历史博物馆，２００３），第１３９页。该书亦展示了一份山西省政府发出的“放足宣导员”委任令，日期为民国七年（１９１８）（第139页)；另外还有开给一位不愿放足的李姓妇人的罚金收据，在这张１９３３年开出的收据单上，注明她的教育程度为“未受过”（第１４０页）。再者，就像我们已讨论过的，天足会的组成，很明显地同样以男子为主。阎锡山的策略是动员男学生、教师、官员和地方乡绅，赋予他们相当的责任，期望他们以家父长的身份改变妇女的行为，因为他们同属“社会中之上等人家”，对于革除社会陋习，理当“先为提倡”。《治晋政务全书初编》，第719页。也就是说，阎锡山抱持的，是一种“精英主义式”的改革理念，寄希望于男性精英之年长者与年轻者共同组成的梦幻联盟。

然而，实际的情况却是，保守的乡绅通常构成了最顽强的抗拒力量，他们散播谣言，挑起人们对于女子放足难觅婚配的恐惧。官员们

的情况也只稍微好些。阎锡山在１９１８年向地方官员发出警告，他发现有人以“空文”搪塞，敷衍粉饰。次年，他在各县天足工作的年度考核里，分别奖惩了２４名县长，其中，有１５名县长记功，包括二名记大功；９名县长记过，包括１名记大过。《山西六政三事汇编》，第３．８３a—b页；关于“空文”的警告，见《山西六政三事汇编》，第３．７９a页。这个结果与阎锡山的期盼大相径庭：天足运动变成了男子的战场，一方是改革导向的力量，以城市青年为主体，另一方则是根深柢固的保守力量，以地方乡绅和阳奉阴违的官吏为主体。

有些妇女确实加入了天足会；在襄陵县，有６名男子推荐５名女子为天足会会员，因为她们具备非凡的奉献精神(“办事异常出力，劝诫人数甚多”）。他们分别受到奖励：推荐的男子们获颁匾额，受推荐的女子则获颁奖杯。在繁峙县，县长的妻子与女儿巡回各村检查和劝说妇女放足，阎锡山亦特颁奖杯以资嘉勉。奖励襄陵县天足会男女以及繁峙县长妻女之事，分见《山西六政三事汇编》，第３．８０a、３.８２a页。尽管奖励有性别差异，这些获奖的女子还是跟精英男子一样，拥有特别封赐的社会地位。反缠足运动于是创造了两种正面对立的女性主体位置。或许这并不是刻意造成的，因为召募女性帮手并不在阎锡山的原始构想里。但是由于女稽查员和县长女眷的参与，山西女界也分成两边：一边是受过教育和享有特权地位者，接受国家赋予的反缠足任务；另一边则是不识字的村妇，她们抗拒着前者形同侵犯的任务。

相较于运动层面的广泛性，以及相应而生的庞大文件档案，令人惊讶的是，不论是在支持者或抗拒者的阵营里，有关妇女自身的感受和体验的记述，却是如此贫乏。“痛楚”此一主观的身体经验，说也奇怪，竟不见于阎锡山的反缠足修辞。他所着墨的，主要还是以羞耻为基调的论述。在１９１９年１2月颁布的一份告示里，阎锡山罕见地以１６岁以上妇女为讲话对象，在其中，他以家父长的父权语气训诫他

的子民。他称呼自己为“本省长”，劝告道：“你们妇女，不论老的少的，都该赶紧放开〔缠脚布〕才是!”他的口吻有如严厉的父亲：“现在听说：十岁上下的女子，不缠的，或已经放开的，都不少了；就是十六岁以上的妇女，外边虽不穿高底鞋，里边依然缠的布条。像这种样子，真是不知自爱!既伤自己肢体，又惹他人小看，这为的什么?”《治晋政务全书初编》，第１５２４—１５２５页。

性别重于阶级：无法同一的女界(2)

羞耻论述的大前提，乃是一双双评判女人的“社会之眼”，但这个论述也承认女人的个人意愿占有一定的份量。在阎锡山热切的劝说里，他近乎天真地认为妇女的放足意志具备某种神奇力量。例如，他告诉年长妇女，只要“去了布条，过几天后，筋骨舒展，气血流通，更觉方便得很!”同前注。事实上，在相关法令里，他对于年长妇女的身体顽强性，展现出更多的理解。

阎锡山以他的一番忠告作为这份告示的结语：“今天出这张告示，再详细劝说你们，实是可怜你们妇女无知。你们赶快把旧日恶习都除了，才不亏负我这番心哩!自今以后，如还要缠裹，教女稽查员查出来，一定要重罚你们!到那时，后悔也迟了!”同前注。按他话里的意思，接受天足观念的女孩显然表现出成人风范，而抗拒放足的年长妇女反倒表现了孩童般的幼稚。将缠足妇女视之为儿童的态度，也展现在阎锡山为她们设计的奖励方式。运动刚开始的时候，阎锡山印制了“彩画”十余万张作为奖品，赠予放足妇女。后来在１９１８年，他训令各县，呈报所属各村镇里最先放足的妇女名册，将由省府致赠她们“美术奖品”，以资鼓励。《山西六政三事汇编》，第１.４b、３.７９b页。在此，相对于致赠匾额给男子以为奖励的情况，女性获赠的乃是视觉性的奖品，这种将女性与视觉连结起来的做法，透露了一种想像的性别层级。女性，以及儿童，被认定尤其适合接收声音与图像的讯息。当国家想要将他们重新塑造成现代公民时，他们反而更被紧紧地禁锢在一种低阶的女性场域里。

在表面上，女查脚员乃是执行文明教化方案的一员，但在实际的权威和权力上，她们根本无法与男性领导者相提并论。我们偶而也会看到，有些女查脚员不但曾经接受教育，也能自力更生。例如，繁峙县于１９１８年聘雇女性小学教师“督责”省府派任的宣讲员和村长，协力劝导缠足妇女。１９１９年初，省城的师范、公立和尚志等三所

女学校的女学生，被要求于星期日轮流检查妇女双足。《山西六政三事汇编》，第３.８１b—８２a页。繁峙县招聘女教师一事，见于第３.７９a—b页。然而，就大多数女查脚员而言，她们是当地妇女，有的识字，有的不识字。我们不知道她们对于天足知识域的认同程度有多高。不论是那一种情形，她们的任务是否成功，并不取决于她们劝服其他妇女的能力，而取决于县官科以罚金的决心，以及家父长缴纳罚金的能力。夹处在两种男性权威中间的她们，不过是国家与地方社会对决阵势里的一颗棋子罢了。

国家权力此一侵入人民卧房之内的举措，不但前所未有，而且更具逾越性，因为侵犯的主要执行者及其侵犯的对象，都是妇女。招募受过教育的妇女充当国家权力代理人，等于是预先排除了跨越阶级界线的女性同盟或姐妹群体发展的可能性。即使当她们共处庭院之中，相互凝望或对骂，化身启蒙方案的那些女人，是无法与备受羞辱的年长妇女属于同一时代的。当初传教士们在“文明化”中国此一异教国度时，所展现出来的不平等权力态势，时至今日，已然递移成为一群中国女人对另一群中国女人的态势。无怪乎后者对前者心怀抗拒，而且，她们不但固守着风俗行为，如今更将这些风俗视为“她们的”传统，自珍之情，犹胜往昔。

在一份刊印于１９２９年前后，由周颂尧这位男性改革派作家所作的反缠足宣传小册子里，记载了一则轶事，生动地描写了知识妇女与她们想要“解放”的文盲妇女之间的对立关系。有一位江西务实女校的教师，名唤廖国芳，她曾与数位妇女协会的同志一起下乡劝农村妇女放足。她们招惹来不绝于耳的咒骂声：“娘的脚，关系甚么事?娘老了，又不想卖样子。当女学生管他脚长脚短吗?”周颂尧，《缠足》（出版年代资料不详），第２０—２１页。由于女查脚员以及缠足妇女的主体位置反差过大，关于她们萌生友谊的故事，乃成为小说家的题材。例如，在《采菲录》这部１９３６年起印行的文集里，就有一则故事，述说一位通县出身的孟女士，如何与天足会的一名女查脚员

相识相知的过程。后者不但同情她无法放足的情状，还与之成为密友，后来更进而结为“异姓姐妹”（《采菲录续编》，第５９页）。我们不易断定这则故事是否真的为女性手笔，还是男性的拟作。关于这部文集中收录的女性见证文字所存在的问题，参见第三章。这位缠足妇女的自负自信，显示在她的自称用语“娘”。表面上只说是“娘”，但更贴切的意思是“你的娘”，这个字眼传达出她的长者身份和地位优越感，这是家庭体系赋予她的自我感觉。对她来说，她跟同样小脚的娼妓或优伶大不一样，后者由于失去亲族安全网的支撑，不得不靠着吸引他人的视线，出卖自己的色相(“卖样子”）以谋求生计，相对的，她已经透过传统的方式——生育禮子和侍奉公婆——赢得了保障和权力。就此而言，城里来的教师完全不比她高明。因此可见，知识妇女与缠足妇女在主体位置上所呈现的鸿沟，其根源便在于提供妇女成功管道的两种权威结构——新式学校和旧式家庭——之间的冲突。

算总账

在１９１８—１９２０年里，阎锡山颁布了无数的命令和告示，训勉各县认真办理反缠足事务。确实，看过他任内颁布的连篇累牍的法规、命令和文告之后，没有人会怀疑他的忧勤惕厉；我们在此所讨论到的文件，也只占了其中的一小部分。１９２０年，阎锡山收到的报告指出，几乎所有１５岁以下女子均已不再缠足，他乐观地以为是时候强迫年纪较大的妇女放足了；可以想见她们的抗拒最为强烈。有些官员会对年长妇女处以罚金，不过几乎没有人会费力气去劝说她们改变习惯。年长妇女的抗拒，反映在阎锡山于１９２０年５月２５日对各县政府下达的指示。他训令后者注重劝导年长妇女解除裹脚布，以期于该年年底之前肃清缠足（《山西六政三事汇编》，第3&#65533;83b—84a页）。根据稍早之前的一道命令（１９１９年１２月２０日），放足焦点已然转移到16岁以上妇女，见《山西六政三事汇编》第3&#65533;82b页；亦见其附录文告，该文为阎锡山直接劝谕妇女的演讲稿，收入《治晋政务全书初编》，第15２４—１５２５页。即使在女孩的部分，所谓的成效，多半也只是空欢喜一场。１９２１年间，有人谣传说政府已不再管妇女是否缠足了，结果，在许多县份里，听信谣言的女孩们，又纷纷把双脚缠了起来。阎锡山尽管焦急，但也只能一再激励他的下属提高士气；此时若是半途而废，无异宣告早先的苦心经营，不过是白忙一场。

然而，政府派遣查脚员和科处罚金的作为，不可能永久维持下去，何况当初的确也没打算以此作为长久之计。一旦压力消退，县政府有关县内女孩复缠的报告就又出现了。《治晋政务全书初编》，第151８页。阎锡山于１９２３年、１９２４年、１９２６年再就此事训令各县，其告示分别见于《山西村政汇编》第２．４８b—４９b页；以及《治晋政务全书初编》，第15１９—１５２１页。就像是数十年之后毛泽东发动的群众运动一般，阎锡山的放足运动，大张旗鼓地发

动，却在２０世纪２０年代初逐渐偃旗息鼓，即使那时在各乡镇的灯杆和城墙上，依旧悬挂着褪色的标语和布告。阎锡山在２０年代末期，甚至１９３２年后继续主政山西的岁月里，坚持在后续的村政改革方案里纳入反缠足纲要，只是，每个改革者的热情，卷土重来的宣示，都难逃“再而衰”的命运，因为它提醒人们，过去承诺过的新气象并未达成，改革的结局终究是镜花水月罢了。

普查报告显示，放足运动似乎获得了一定的成效：在１９２８年，缠足妇女占全省妇女人口的比例为１７．８％。到了１９３４年，这个比例再降为８．６３％，也就是只剩下４３５４９７的妇女仍有缠足。不过，１９３２—１９３３年间的一份统计报告指出，年纪不超过３０岁而有缠足的妇女人数，仍有将近１００万（１５岁以下者，超过３２３０００人；１６—３０岁者，超过６２５０００人）。这里的百分比数字引自林秋敏，《阎锡山与山西天足运动》，第１４１—１４２页。１９３２—１９３３年的数字资料则引自杨兴梅，《南京国民政府禁止妇女缠足的努力与成效》，《历史研究》三（１９９８），第１２５页。亦见永尾龙造，《支那民俗志》（东京：国书刊行会，１９７３）第三卷，第８２４页。在这里，“缠足”的定义并不明确。更何况，在缺乏每个村子的长期统计资料的情况之下，我们实在很难判定这些数字的可靠性，也难以理解这种横跨数年的任意比较有何意义。尽管如此，阎锡山的反缠足运动确实可能使得缠足幼女的人数减少了，城市区域尤其明显：１９３７年的日本侵华行动所引发的动荡局势，则产生了更具威吓性的遏阻作用。缠足不利于逃避士兵的攻击暴行，这一点说服了许多母亲，她们再也不可以缠住女儿的脚了。

然而，不论是在山西还是别的地方，天足的修辞与年长妇女无关，她们的身体早已适应了数十年来的缠裹。对她们而言，缠足就是一种“天然”的状态，因为这正是她们日常的、体现的现实。在查脚员面前，她们可能会因一时的惊恐而解除缠脚布，但是不管是怎么样的

行政命令或罚则，都无法使她们的双脚恢复到天足的“天然”状态。国家强制推行的放足运动，在年长妇女眼里，不过是一场做做样子的把戏：若非鸡同鸭讲，就是虚构故事。

荒诞剧场(1)

根除缠足最稳扎稳打的方法，从合乎逻辑的角度来看，应是先阻止小女孩缠足。基于年长妇女的身体顽强性以及她们对骚扰的抗拒，放过她们这一群人乃是合情合理的选择。数十年后，缠足自然就会凋零殆尽。康熙皇帝在其１６６４年的禁缠足谕令里，只针对１６６２年之后出生的女孩。他并没有要求年长妇女放足。这项禁令在１６６７年或１６６８年便已撤销。禁令之所以无法贯彻，乃是由于政治因素：极其讽刺的是，缠足禁令反而使得缠足因为标识了汉族认同而更受汉人欢迎。见我的“The Body as Attire: The Shifting Meanings of Footbinding in Seventeen&#65533;Century China，” Journal of Women&#65533;s History ８， no. ４ (Winter １９９７): ８—２７。然而，２０世纪的放足运动，因为运动之初的两个先决条件，使得它无法好整以暇地等待此一长久之计开花结果。救亡图存的国族迫切性，以及男性改革者因感受到国际目光的讥笑而产生的个人羞辱感，迫使他们寻求立竿见影的成效，就算只具象征性也行。运动采取的视觉展示策略，反过来又促使改革者找出愈来愈耸动的新道具和标语；反缠足集会本来只在室内场所进行，但自１９２７年国民政府在南京成立之后，这类集会更扩大至各省市的操场或党部举办。例如，在１９２７年４月１９日，汉口举办了一场“放足运动大会”；兰州在5月间也办了一场。杭州则在同年稍后办了一场“西湖女子运动大会”。见《采菲录续编》（第２８—31页）所引述之《申报》的报道。Andrew Morris（私下讨论，１９９８年９月）指出，汉口放足大会的组织架构类似于运动会，由特定部门（“股”）分头负责宣传、总务和出版等事务。“女孩子不再缠足”，就像“天足”一样，缺乏戏剧效果，没什么看头；相形之下，交织着血汗泪的“放足”——亦即，解除年长妇女的裹脚布——则不然，保证具有无穷尽的娱乐功效。

的确，自从放足运动在20世纪２０年代末期和３０年代成为例行活动之后，寻求象征性的胜利，便已成为它的主要内涵；表演本身就是目的。与其说缠足和放足是两个相反的极端，不如说是光谱上的不同色层，妇女的身体变化本来就不易归类，加上因政令缠了又放、放了又缠，脚部的萎缩与肿胀状况，不是“非缠即放”这样二分法所能涵盖。但是这暧昧的实情很难在放足大会简单说明。于是，外在于身体的物件——施行缠足之物质必需品——便成了缠足及放足的象征。在阎锡山主政下的山西，弓形木底就扮演这样的功能。在其他地方，裹脚布条此一与妇女肌肤最亲密的纺织品，则被悬挂在公共空间里，它们的飘动也因而宣告了缠足时代的终结。不论是对于文明化政权还是妇女本身而言，裹脚布都具有象征性的含义。１８９９年，檀香山华埠爆发黑死病瘟疫。美国当局在放火焚烧华埠之前，先下令华妇解除她们的裹脚布予以烧毁（Rebecca E. Karl, Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century〔Durham and London: Duke University Press, ２００２〕, p.７８)。妇女们以简单的织布机纺织她们的裹脚布。宝森（Laurel Bossen）在其针对云南乡村所做的研究报告里说道，即使机器织布早已取代家庭手工织布，“在我１９９６年访问过的一个村庄里，我发现，该村仅存的手织品，竟是老年妇女们用来绑小脚的薄长裹脚棉布”（Chinese Women and Rural Development: Sixty Years of Change in Lu Village, Yunnan〔Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, Inc., ２００２〕, p. ７１)。柯基生医生指出，在台湾也有类似的状况（私下讨论，１９９９年６月）。

公开陈列裹脚布作为放足运动策略的始作俑者，乃是陕西省民政厅长邓长耀。１９２８年，奉命执行放足政策的邓长耀，仿效孙中山“从训政到宪政”的政治方案，同样拟定了一个三阶段的放足计划：劝导、强迫、罚办。后来将第二、三期合并为一期，见林秋敏，《近

代中国的不缠足运动》，第１２７页。邓长耀为冯玉祥的心腹大将，１９２８年改派至河南省，担任新设立的“放足处”处长，并把那一套以没收和展示裹脚布为主轴的放足策略也搬到了河南。见杨兴梅，《南京国民政府禁止妇女缠足的努力与成效》，第１２６—１２７页；洪认清，《民国时期的劝禁缠足运动》，《民国春秋》六（1９９６），第１９页。在“劝导”期间，于省城设立天足总会，各县设立天足分会。由天足总、分会派遣劝导员至城乡各小学，并令男学生佩戴一布条，上书“不与缠足女子结婚”字样。其次，在“强迫”期间，派遣稽查员，挨村挨户稽查，鸣锣造册，强迫妇女解放缠足，并将已卸除之旧裹脚布收回储存于县署。３０岁以下的妇女若拒绝放足，将处以罚金，其家长并得科以拘留之刑罚。

荒诞剧场(2)

成千上万的旧裹脚布堆积在县府庄严的办公厅里，这个景象即使不令人捧腹，也使人莞尔，邓长耀于是迅速地成为全国性的知名人物。《申报》上的一篇报道说，邓长耀和他的属下外出访视时，只要见到裹脚带，就直接没收，存放在民政厅的一个房间里，并很快就没收了数千条之多。他开办了一个“脚带会”，公开陈列这些裹脚带，还广邀官员和“人民”参观，“见者莫不掩鼻而笑”。邓长耀又亲自带领一个“赤腿小脚游行队”，到各乡邑唱歌演说，劝说缠足之害。报道中并未说明“赤腿”的是哪些人。他曾悬赏征集裹脚带，每百条赏“大洋五元”；据指出，一个月左右，他便已征集到超过２５４００条裹脚带。类似的宣传标语和展示裹脚带的行动，还引起别省官厅效尤。例如，在江西省，官员把没收而来的鞋带堆埋于城中山丘，竖立一碑，上书“小足鞋带冢”，向公众展示。关于“赤腿小脚游行队”，见《陕西严禁女子缠足之趣闻》，《申报》，１９２８年２月２２日；引自林秋敏，《近代中国的不缠足运动》，第１２８页。《&#65533;菲录续编》（第２６—２７页)里的记载略有不同：该游行队的名称为“赤脚小脚”，并指《申报》报道的年代为１９２７年。关于“鞋带冢”，见《采菲录续编》，第２、３１、２８１页；２５４００这个数字出自第２９页。

反缠足运动官僚化的结果，将两种本来不搭调的元素摆放在同一个论述空间里：男性的政体与女性的臭体。这种不协调的状况反映出国家权力过度膨胀所衍生的滑稽剧码，反而使人对于受到骚扰的缠足妇女，深表同情。因此，关于这些展示会的记述，多半将之描写为荒诞不经的无厘头闹剧。《申报》的报道将邓长耀的放足大会呈现为娱乐剧场：“大规模之‘亲民大会’于〔民国〕十六年十一月中旬举行，会场在民政厅。最奇特之会场布置，大门内两廊陈列裹脚布，修短阔狭，参差不一，条条下垂，一若百货商店所陈列之围巾然。而裹脚布

中赤有血迹斑斓而未及洗净者。二门高悬红绣小脚鞋数百双，尖如角黍，煞是好看。”大厅里陈列着“放足歌曲”，厅后搭设一“大席棚，棚中搭一台，以备化装讲演”。《采菲录续编》，第２７页。在一个过度渲染视觉耸动性的时代里，即令血迹斑斓的裹脚布也无法引起人们的愤慨了。反之，它们让记者联想到的，是百货商店里精心陈列的商品，仿佛在向买家的荷包招手似的。

同样的，人们对于邓长耀的表演的解读，也出乎他的本意。“是日邓登台为滑稽突梯之讲演。讲时曾以手持之裹脚布小脚鞋，嗅之以鼻，作欲呕状，令人笑不可抑。适有数闺媛入会场，均三寸金莲，邓氏拥之登台，向群众演讲放足之利益后，亲为解其裹布，群众鼓掌如雷。当群众聆讲后，要求邓夫人登台，俾验其是否大脚。邓夫人即坦然登台，翘其两足，任群众之检验，台下欢声腾溢，响遏行云。”同前注，第２８页。邓长耀的表演显然获得满堂彩。至于由他帮闺媛女士们解除裹脚布的举动，再加上邓夫人的自我展现，何以会被认为可以说服更多妇女跟着放足，感觉上就不是那么清楚了。台下群众说不定有人会觉得，他们正在观赏的，就像是庙会里的一段玩耍节目呢!

荒诞剧场(3)

反缠足运动从自发性的传教士运动开始，发展到地方改革者的努力，再到例行化的国家官僚作业，到了２０世纪３０年代，这个运动已经普遍予人一种衰竭感。揭露女性承受的磨难和耻辱的策略，也已兜了一圈，又回到原点：揭露策略依然带来嘲讽和讪笑，只是如今嘲笑的对象，成了那些男性官僚。据说，由于县长奉命按月上缴一定数额的裹脚布，以示放足绩效，于是，许多县长便从坊间购买全新的裹脚布，怂恿妇女以其污臭旧品交换新品，以此敷衍上级。《采菲录续编》，第５２页。因为在３０年代，裹脚布成了缠足的象征，本来是为了结束缠足而下的工夫，反而变成替换缠足必需品的措施。那么，对于这些由县官源源不绝免费供应的又新又干净的裹脚布，妇女们会用它们来做什么呢?反缠足运动在实际上不就反而延续和促进了缠足之风吗?

放足运动末期这种奇妙的意义逆转和变化，具体而微地刻画在一则小故事里。这则故事收录于１９３８年刊行的《采菲录第四编》，主人翁是一“爱莲侨生”，故事叙述他如何因为醉心缠足，特意回国寻觅他梦寐以求的小脚妻子。然而，在缠足已然丧失文化体面感的年代里，“金莲日稀”，几乎找不到可供“拣选”的“妙品”。年轻女子缠足者少之又少，至于无视于潮流，仍然坚持缠足者，多属守旧妇女，自不肯任人端详其小脚，即使想要一睹其弓鞋照片，亦不可得。正当准备黯然返回侨居地之际，他听说官方的放足运动正严厉稽查缠足，于是想办法加入了查脚员的行列，但却偷偷记下所有缠足未解的美女资料。然后又私自以复查的名义，寻访这些合乎他择偶条件的女子，假意视察她们是否开始放足，实则趁机查看其裸足肌肤的光滑洁净程度。然后“按图索骥”，终于让他“如愿以偿”，娶到了一位令他满意的小脚妻子。有人批评他言行不符，假公济私，对此，他的辩解是：“我将借此促成她解放耳!”他依她的小脚制作一个模型，再找鞋匠依模型

特制皮鞋，名之曰“解放”鞋：以金色软皮按传统弓鞋体式制成，鞋面镂空，鞋内衬以红绒。他令妻子解开裹脚布，赤足穿着这双特制皮鞋。《采菲录第四编》，第２５１—２５２页。这则故事里所用的“解放”（liberation）一词，与此前放足论述中所用之“解放”（解〔除裹脚布以释〕放〔双足〕），在语义上有所不同。关于２０世纪二三十年代早期共产党论述里，就“解放”一词所产生的论辩，见Harriet Evans，“The Language of Liberation: Gender and Jiefang in Early Chinese Communist Party Discourse，” Intersection: Gender，History，and Culture in the Asian Context，inaugural issue (Sept. １９９８): １—２０。

这则关于恋足癖的奇特故事，其诙谐趣味来自主人翁的恣意妄行和优柔反复。这不仅是言行相悖或行不顾言的问题，即使是“言”本身也有着双重诠释。对这个“爱莲侨生”而言，“解放”妇女意谓着将她自(宣称解放她的）放足政权拯救出来，而他却又以他特制的金色软皮弓鞋束缚着她。在这则故事出现之前不到一个世纪，晚清志士正因受到欧美人士轻蔑眼神的打量而开始热衷放足，然而，到了20世纪30年代，通商口岸的阅读大众却转而将西方幻想成一个化外异域：孕育出使辜鸿铭相形见绌的终极莲迷之乡。明明是缠足赏玩家，却伪装成放足稽查员，这种拟态的吊诡说明了外部与内部之间，或者说表象与实际之间存在着一种断裂。在下一章里，我们将指出，隐藏在缠足历史的终结过程里的，正是这种意义的断裂与往复。

荒诞剧场(4)

反缠足运动，包括它的天足修辞与组织化的放足实务，就其所宣称的启蒙目标而言，确然获得了相当成效。透过传播有关缠足的新图像和新知识，这个运动消除了此一风俗早已被过度绘声绘影的神秘性。现代中国国族主义和女性主义的基本前提——进步的必然性和个体的自主性——是在清室覆亡之前数十年间的反缠足论述中逐步成型。到了民国初年，尤其是20年代，放足运动成为最先将一种启蒙知识域（an enlightenment episteme)推展到像山西这样的内陆省份乡间的组织化改革努力之一。

以往在学术界里，反缠足运动莫不被颂赞为中国妇女解放历程的里程碑，不过，对于这份乐观，我在研究结论里，倒是仍有所保留。在一片近乎全面颂扬反缠足运动成就的论述文章里，出现了两篇唱反调的例外，格外引人注意。首先，林维红在她的先驱研究《清季的妇女不缠足运动》里，从地方层次剖析了晚清的反缠足团体，并指出，由于面临保守乡绅的强烈反弹，这些团体的实际效果是颇值得怀疑的。她也批判这些团体所抱持的男性偏见，还致力于寻找当时精英妇女的参与记载。其次，杨兴梅（《南京国民政府禁止妇女缠足的努力与成效》）在其针对南京国民政权反缠足努力的评估研究中，特别强调那些令妇女们觉得缠足是合理选择的诱因结构。这是一项重要的典范转移。界定和表列放足运动的“成功”，有其内在困难，这是我的第一层保留。天足修辞以及随之而来有关奇迹式改造身体的叙事，意味着道德的和本体论的确定性。然而，在统计数据的人为精确性背后，其实没有任何客观的、放诸四海而皆准的指标可以测量作为一种成功、恒久状态的放足。就拿官员们念兹在兹的放足人数的层次来说，“成功”是不是指有某个百分比的女子在查脚员大驾光临的那一天，解除了她们的裹脚布呢?还是说，“成功”指的是年长妇女在一段较长期的时间里，不再紧紧缠裹她们的脚呢?若再谈到个人的层次，这种

含混性就更明显了。如果一位放足妇女在经过几个月之后，却因为不舒服或改变心意而又重新紧缠她的双足的话，我们要怎么定位这种情形呢?如果弓形脚底变得较为平伸，但四趾仍维持内折的话，算是缠足还是放足呢?

这类含混性所反映的，不仅是语义问题，而且更揭示了一开始就使得反缠足运动深陷泥沼的权力不平等问题。“天足”和“放足”都是基于一种优势地位而产生的“巨型”范畴，其表述无关乎妇女体现生命所存在的关怀与律动。“天足”依其定义，是一种她们已然失去的原始状态，因此天足范畴等于是宣告她们永世不得翻身，只能祈求奇迹出现；而“放足”则将她们摆在被动承受的位置。难怪缠足妇女——不论年幼或年长——都不从这些观点思考。当运动盛极而衰之后，她们照旧添购或制作平底坤鞋，而且，坤鞋的缀饰尽管仍维持传统花样，但却搭配上桃红、洋红、宝蓝这些只有进口化学染料才调制得出来的流行色泽。

反缠足运动最鲜明的缺陷，乃是该运动对待缠足女子时所表现出来的那种敌视女性的态度。清末民初最主要的男性思想家们，莫不认定缠足女子为戕害国族发展的废物和祸水，反缠足运动则延续此一思路，若非视之如幼稚童蒙，就是在公开场合掀露其身体，恣意嘲笑或查验，以逞羞辱。羞辱的根源并不在于权力滥用或行政瑕疵，而是深植于促使“放足”成为当务之急的国耻心态。更何况，公开羞辱式的运动策略，本身就是吊诡的：其初衷虽然是希望借此展示女性遭受缠足折磨的景观，唤醒人们，令人们在思想与行为上产生变化，然而在实际上，这种做法反而更加鼓励人们将“女性”联想到“被动”和“受害”。散播女性苦难叙事的人，不论他们是男性国族主义改革者，还是站在男性主体位置的城市知识妇女，则占据了权力的制高点。于是，一个女人在解放别人过程当中所争取到的自尊与自由，与另外一些女人被逼承受的羞耻与束缚，其实有着必然的关系。

“缠足如古董”：不合时宜的爱莲者

(1930年代至1941年)回顾反缠足运动，它最显著的成就在于，透过影像和文字表述，创造和传播了有关缠足／天足的新知识。人们之所以想“回顾”——也就是回首往事——首先要有一种“缠足已经过时”的认知。这过时感使一部完整的、画上休止符的缠足历史成为可能。缠足成了过去式的最佳明证，是出现在20世纪30年代通商口岸一系列以《采菲录》为名的百科全书式编纂，在其中，涵盖了有史以来所有与缠足相关的资料。《采菲录》诸编是姚灵犀（１８９９—约１９６１）的心血结晶，他是出生于江苏丹徒的文人，曾辗转在各地政厅担任闲职，后来定居在天津的英租界。姚灵犀一家人在天津的住址为英租界孟买道义庆里58号。Ruth　Rogaski告诉我（2000年12月间的私下讨论），这一带的居民主要是中低阶层的华人。我们对于姚灵犀（笔名训祺、君素）的生平所知有限，现有文献提到的，大抵不出他在《采菲录》里提到过的讯息。不过，我有幸检阅台湾柯基生医生私人收藏的姚灵犀诗文书信手稿。关于姚灵犀的资料，柯医生的收藏无人能出其右。从这些手稿看来，中华人民共和国成立后，姚灵犀依然活跃于文坛，并曾写过庆祝“三八”妇女节和“五一”劳动节等诗作。根据他的朋友徐振五写于1961年的一首诗，姚灵犀出生于己亥（1899）11月30日。姚灵犀的最后一首诗作，写就于1959年。在此我要特别感谢柯医生慷慨借阅他的收藏。“采菲录”原为天津的娱乐小报《天风报》副刊里的一个专栏名称；该专栏连载于1933—1934年，内容以刊载前人谈论缠足的文献，以及姚灵犀本人和友人、读者们的相关撰述文字为主。

这些文章经姚灵犀选编为五部集子，陆续于1934—1941年间出版。第六部也在1941年印行，不过这是一部精选集，摘选了前几部里值得重刊的作品。《天风报》刊行于1930—1938年间，《天风画报》则刊行于1938—1939年间。感谢关文斌（Kwan　Man&#65533;Bun）

帮忙找出包括这一则在内有关天津的材料。姚灵犀原计划出版上、下两册《采菲精华录》，不过下册始终未曾付梓。我尚未发现销售量方面的资料。《采菲录（初编）》（１９３４）定价国币一元五角，大约是一般书价的十倍；虽然价格不菲，却相当畅销，并于1936年元月再版（再印），而且，《初编》再版后一个月，《采菲录续编》（１９３６）即已出版，定价一元五角；接着出版的还有《采菲录第三编》（１９３６），定价一元二角；《采菲录第四编》（１９３８），定价一元五角；《采菲新编》（１９４１），定价三元八角；以及《采菲精华录》（１９４1），定价三元五角。因此，这些文章中较受欢迎的数篇，等于穿梭了好几个回路：从原出处到小报，从小报到书籍，书籍到“精华录”，从印刷文字到口耳传播，然后再回到文字。这般迂回曲折、反复征引的结果，成就了可谓“汗牛充栋”的庞然大物，打印在六册约莫两千页纸张上的字数，超过百万。就算不是因为战争而告中止，它可能也会因为材料枯竭、无以为继而结束。也就是说，到了40年代，关于缠足，再也没有任何资料是值得铺陈，或是人们还未有所知的。

虽说里面所收入的文章，其性质从学术、科学到自传，从艳情到诙谐都有，不过，《采菲录》给人的感觉，散发着浓厚的色情意味：男人为了男性欢愉和商业利益，不惜向读者披露女人的身体。姚灵犀并不讳言他的盈利动机，而且如我们将看到的，对于某些内容露骨的性描写，他同样直言不讳。然而，这部“色情作品”的态度，相当认真严肃，否则也不会以网罗文献和广搜知识为目标。像这般穷尽收集和记录，等于是建筑一个自成一格的空间，在里面，分歧杂乱的零散资料，得以经整理、编排和上架而形成一个完整的知识领域。

姚灵犀与友人：收藏“凋零”(1)

《采菲录》是座宝山，入得其中的学者，没有空手而回的；Howard Levy即为最典型的例子。他们会摘取里面的若干记录，当成是缠足史实某个面向——缠足的地区分布、逐渐没落的情形，或是缠足女性的体验——的文献证据。不过，对于这样一部刻意以集大成为目标的文本，我们不应任意断章取义地引用。《采菲录》所承载的真实讯息，乃是嵌合于其极具百科全书架势与系列感的形式，这个形式的构筑，则又是经由反复的文本模仿、回收和发明过程而产生的结果。《采菲录》各编的单元，大致包含如下类别：“序文”、“题词”、“对于《采菲录》之我见”、“考证”、“丛钞”、“韵语”、“品评”、“专著”、“撮录”、“杂俎”、“劝戒”、“琐记”、“谐作”、“附载”等。这个分类缺乏明显的逻辑，各单元出现的顺序也不固定。因此，就其格式而言，《采菲录》与传统的丛钞或笔记相似，都依取得的材料进行增删编纂。

纵观其连载化、片断化的资料形式，以及为了编纂续集而公开征稿的做法，《采菲录》都近似传统的丛书集成或事类辑要。然而，编者与作者的社会位置、他们的怀旧情怀，以及他们生产的知识性质，却不折不扣是通商口岸这种现代都市文化的产物。《采菲录》的世界，因而充满了矛盾性，但对姚灵犀和他的朋友来说，这显然并不是什么大不了的问题。

话虽如此，他们对于自己的爱莲嗜好，却着实觉得难以启齿。自从19世纪90年代反缠足团体蓬勃发展之后，已然过了30个年头，到了20世纪30年代，谴责缠足早已成为沿海都市知识阶层的规范性共识。在一个拒认年代（an age of disavowal）里，作为缠足及相关物品的赏玩家，是件不便明说的尴尬事。姚灵犀以及同道友人，非常明白他们的癖好有多么荒唐可笑，也知道根本无法自我辩解。只不过，他们还是姑且一试。

其中最精彩的辩词，出自湖南文人兼小说家陶报癖的手笔；这个人据说在1927年时，因得知共产党攻占他的家乡长沙，并下令解放缠足之后，惊吓过度而死亡。陶报癖是一位死忠派莲迷，留下不少名言："〔陶先生曾表示〕缠足如古董，吾人虽万无定造古董之理，但现有者而加以欣赏，似无不可"（采初：第３５６页）。他对"欣赏导致提倡"的反驳，等于是再度强调，缠足的文化体面性一去不复返，已成定局。陶报癖娴熟多种文类，著作颇丰。他有一篇谈论缠足赏玩文化的文章，从中可以看出他对各地缠足风格和习俗相当熟悉（采初：第１２７—1３４页）。亦见他的诗歌作品，这些可能是朋友之间的饮酒戏作（采初：第１００—１０９、１１６页；采四：第８２ff页）。据说他写了"百万余言"的《莲史》，但在他死后，手稿就被妻子烧掉了（采初：第２９０—2９１、３５５—3５６页；采三：第１８５—1８８页）。他也写过一篇书评文章，名为《前清的小说月刊》，收入1922年出刊的《游戏世界》杂志。陶报癖的仰慕者邹英解释道："有人对此问题稍有论列，即贻提倡之讥。其实即欲提倡，亦无法提倡。舍难就易，人之恒情。吃痛苦而又不摩登，世无此傻女子。故缠足习俗之根本革除，乃自然之趋势"（采初：第３５５页；采续：第２８９页）。

姚灵犀与友人：收藏“凋零”(2)

邹英住在上海，后来成为姚灵犀的副主编；他自称是现代历史进程的观察者，体认到时代趋势之不可逆阻。邹英是朱承与的笔名。在《采菲录》团队之中，他是撑到最后的成员，1949年后，继续留在上海。退休时，他是一位店铺店员。遗憾的是，他已于2001年过世，我因而失去了访谈他的机会。感谢杨绍荣先生告诉我有关邹英的生平。我们无需猜想他的这番话是否出于真心，还是言不由衷。在２０世纪３０年代，通商口岸的读者认定缠足象征着落后，提起来就语带轻蔑。邹英与陶报癖拒认缠足的态度，也反映在姚灵犀为他的编纂作品选定的书名。“采菲”是一个巧妙的双关语，这个词汇至少可以有两种解读，二者皆扣连到一种针对缠足的直率看法。“采菲”一词，出自《诗经》：采葑采菲

无以下体在释经传统中，一般对这句诗的译解如下：“勿以其根（下体）之恶而弃其茎之美。”换言之，即使看似一无是处的身体，亦有其优点。姚灵犀于是搬出这套诠释：尽管缠足确为“妇女下体之瑕疵”，但我们不应该因而诋毁女性的身体，对于这个课题，也不应该避而不谈。（采续：iiiiv）同时，姚灵犀与他的小报读者都心领神会到，“下体”更直截了当是阴部的代名词。不管《诗经》的原意若何，他们对下一句可以解成为：“千万不可小看女性的私处。”“采菲”一句出自《诗经》里的《邶风·谷风》。Arthur Waley 如此英译此一诗句：“He who plucks greens， plucks cabbage/Does not judge by the lower parts”（The Book of Songs， trans. Arthur Waley〔New York:Grove Press， １９９６〕，p.３０）。历来学者普遍认为，这首诗歌表达了弃妇的哀怨。不过，这两种蔬菜较受重视或轻视的部分，究竟是根还是叶，他们的意见并不一致。有关王夫之的文本解读和评论，见金启华译，《诗经全译》（江苏：江苏古籍出版社，１９９６），第７６—７９页。“下体”解做阴

部，提倡者为李渔，见他的《闲情偶寄》（上海：上海古籍出版社，２０００），第１４６页；亦见周作人的引述，见舒芜，《女性的发现》（北京：文化艺术出版社，１９９０），第２４０页。方绚和李渔都操弄了“采菲”一词的暧昧意义，游戏于猥亵性和经学正统加持的神圣性之间。

姚灵犀与陶报癖这些赏玩家将缠足形容为逐渐消失的残景——虽说残景，它不是某种虚幻魅影，而是具体实实在在的存在。《采菲录》里反复出现的一种表述，生动地传达出生活在过渡时代的感伤：“俯仰之间，已成陈迹。后之视今，亦犹今之视昔矣。”（采初：第１６1页；采续：第３７０页）按照他们的说法，他们对于金莲的迷恋，既不是为了复兴一项濒临灭绝的风俗，也不是打算逆抗历史的潮流，而只是想要为后世之人，留下一些文字和图像的雪泥鸿爪印记。爱莲者们还认为，这些印记必须透过历史客观的角度详细检视；每个时代的风俗，也应当放在当时的主流价值脉络之下，方能给予适当评价。

赏玩家一心想要扮演民俗学者采风的角色，这对他们来说，更是时不我待的当务之急。他们也使用了20世纪30年代盛行的民俗学（ethnography）运动语汇：“〔姚〕灵犀是要趁着缠足的妇女，未死尽亡绝之前，作出一种‘风俗史’。若以为《采菲录》是提倡缠足，那么，研究古史，就是想做皇帝了；贩卖夜壶，就是喜欢喝尿了!”（采初：第７页）皇帝统治的时代过去了；缠足已然凋零，行将消逝。既然同为帝制岁月的陈迹，它们也就顺理成章地并列为思古怀旧的对象。夜壶?那不过是个不伦不类的比方。

民俗新知的生产(1)

打着保存风俗史料的旗号，《采菲录》的编辑团队向全国读者征求忆往文字、访谈录、调查报告、照片、图画，以及弃置不用的小脚鞋。他们所寻访的，是一种经验性的知识，而他们最欢迎的记录仪器，则是照相机。姚灵犀和邹英一再劝说读者拍摄清晰的小脚照片，或寄送这类明信片，如果都做不到，也可绘图以代（采四：第２００页）。一名读者认为这种积极研究的精神，乃是一项值得效法的西方文化特质："曩阅西人治中国风俗史之专著，率将吾国妇女纤趾之真相，赤裸裸的以照相机摄取（或绘图）附刊书内：有正面者有侧面者；有足指足心足踵扬起摄之者，俾读者窥其全豹者"（采初：第３５４页；我的强调）。比起文字，相片和绘图被看成是更周全的记录方法，因为就像X光机一样，它们以写实的手法，揭露了内部的"真相"。

西人不仅留下了各种视觉角度的影像，甚至缠足生活整个时间序列都有所记录："有方缠脚布时摄之者；有已缠脚布正在着鞋时摄之者，有藕覆绣履一律着好，整个摄之者；至于缠脚布及各种绣鞋，亦有分门别类之照片。……此虽基于西人之好奇心切，要其对于一事一物，研究精神之奋勇，吾人不能不输其一筹"（采初：第３５4—3５５页）。由此而论，西方人所独到的，并不是他们的显像仪器，而是他们锲而不舍的穷究精神，以及无所不看的全视之眼。

姚灵犀把这项呼吁放在心上，后来就在《采菲精华录》（１９４１）中新增了40幅照片（摄影者应该是中国人）。其中有一些是综合性的研究，显示了鞋底、鞋跟和鞋身形状，因时因地而呈现出来的差异。表面看来，这标示着从２０世纪２０年代后期起，客观实证的科学主义确实已成主流。不过，大多数的赏玩家似乎志不在此。关于２０世纪２０年代实证科学主义的大获全胜，见D.W.Y.Kwok，Scientism in Chinese Thought，１９00—１９５０（New

Haven: Yale University Press，１９６２）; Charlotte Furth，Ting Wen&#65533;chiang: Science and China&#65533;s New Culture（Cambridge，Ma.: Harvard University Press，１９７０）;以及Prasenjit Duara，Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China（Chicago: University of Chicago Press，１９９５），p.９３。亦参见《采菲录》的警告："自己的两双眼还靠不住，何况旁的事物呢？"（采初：第９—１０页）。例如，不少以"科学观点"讨论小脚美学或跷足物理学的文章，若非游戏之作，也总带着些谐仿的味道（采四：第５４—６３页；采续：第１０３页）。很明显地，读者无需崇尚科学，就可以痛快地欣赏小脚名妓的写真。

不过，若干赏玩家确实是实证科学主义的信徒，胡燕贤即为个中翘楚。《采菲录》里常可看到他的文章，其中不少是图文并茂的综合性研究；他的测量和制表，令人咋舌，每每显露出惊人的精确性。胡燕贤是北京人士，在一份表格里，他记录了制作"天足旗鞋"的20个步骤，以及相关的裁缝程序；"天足旗鞋"是指流行于不缠足的满洲女子和汉军女子之间的鞋式（采初：第２０６—20９页；第２２９—2３０页）。他还针对其他题目，更加不厌其详地将各种细节资料公诸于世：脚部各部位的长度（包括未缠与紧缠状态的比较），制成一个包含32行5列的表格；鞋子的构造，包括了14个部位，以图绘、图标和注解的方式表示之（见图六）；一百年来鞋底的六个演变阶段，其解说辅以两组图绘，一组为断面图，另一组为俯视图（见图五）；以及，袜子的设计和样式（见图八；采初：第２２1—2２９页）。假如胡燕贤的本意，是希望以这种过份详尽的记录方式，作为一种对实证主义的反讽的话，这个策略恐怕并未奏效，因为要做到像他这样毫分缕析的测量图绘，实在太过吃力，因此他给人的印象，是不折不扣的科学测量服膺者，要为缠足从里到外留下全方位记录。

民俗新知的生产(2)

分析到此，我们可以开始领会到，即使这些爱莲者宣称他们只想记录一个行将消逝的风俗，他们实际上却是在《采菲录》上一页页地创生新的知识。缠足在进入终结阶段之前，从未被如此巨细靡遗地摄影和测量。科学的写实主义取代了文学想像，成为缠足真相的指南针。这些赏玩家抱持的认识论，以及他们的记录工具和媒介，全都属于现代的产物。不论是否辅以图像资料，文字讯息经过印刷刊行，本身就已极具感染力，尤其在现代运输系统发达的时代里，这些讯息得以流通于各商埠的小报版面和大量生产的书籍，更可能使得它们与人们的日常生活之间，产生了千丝万缕的纠葛。

在过渡年代里，人们从切身经历中得到的缠足知识，愈来愈稀少，《采菲录》各编于是成为实务教材和指南。连续出版几编之后的数年里，读者开始实地走访书中描写的城市或地区，有的人还随身携带此书，就像今日的观光客手持旅游指南一般。他们甚至开始将游历心得投稿至《采菲录》。一名读者坦承，他对缠足的了解，完全得自姚灵犀的专栏。他后来移居天津，那里正好也是姚灵犀居住的城市。他查访了当地的妓院，写下他见到两名缠足妓女的经过，寄至姚灵犀主持的小报。后者随后就去拜访二女，并写了几首诗纪念这段“艳遇”，稍后出版的《采菲录》也记载了这段故事的来龙去脉（采四：第３１３—3１６页）。每一册《采菲录》都像是一种“引述回路”（loops of quotations），让人想到班雅明（Walter Benjamin）所说的，“语录”（collection of quotations）阐明了语言的无尽的、再生的连载性（seriality）。见Susan Stewart，On Longing: Narratives of the Miniature，the Gigantic，the Souvenir，the Collection（Durham and London: Duke University Press，１９９３），p.１５６。

为了强化“文本—生活—文本”之间的连结，姚灵犀于1938年成立了“访莲社”，并拟定一份社约：“凡读《采菲录》而感兴趣者，皆为同好”，尤其欢迎“擅于绘画摄影雕塑之同好者加入”（我们可以注意到他们对视觉性的强调）。如果发现“诗词文字，有关采菲资料者，或本人之文言作品”，姚灵犀将于审订后，交由《天风画报》刊出，集成编入《采菲录》。“与莲足接触之情形”的意见、感想或研究，都极有价值。他对“绣鞋罗袜藕覆”等一切“妇女下体饰物”，不论其为实物还是摄影，也都很感兴趣。如系实物，他愿意付费使用，“愿割爱者，亦可商价由社购买”。如系相片，可由社友付费翻印复制。弓足和天足的良好照片，也都欢迎。社约之后并附上详细的寄件说明，包括姚灵犀在天津和邹英在上海的收信地址。他们每个月都会“油印新社友通讯处，分别传知”（采四：第２０１—203页）。

对于社友的期许，不仅在于传播消息，还希望他们能一起收集资讯：“如有缠足妇女愿为展观者，可介绍为之摄影；如于北里中见有纤足之妓，应随时将其姓名、行辈、年岁、籍贯、班名、住址等，详示本社，以便调查”（采四：第２０２页）。虽然姚灵犀和邹英并未言明读者的性别，不过，很明显的，姚灵犀和邹英心中设想的读者，全都是男性；只是我们并不清楚有多少人加入访莲社。如同一份刊物的“凡例”，这份社约简单扼要地表明了《采菲录》的编辑立场和取舍偏好。《采菲录》的专栏和选编，随着时间的递移，重点亦有所改变。起初，较多的篇幅摆在传统文献的汇编，以及科学性的调查，里面刊载的文章也有较高的水准。不过，可以理解的是，优质材料终将穷尽，滥竽充数在所难免，后来收入的文字，就其调性和内容而言，愈见浮泛，而且，也有愈来愈多的第一人称叙事，里面常常充斥着性描写。访莲社的成立，可视为编辑者的努力，一方面可以扩大读者群，另一方面也想要借此提升来稿品质。根据访莲社的一份启事，该社欢迎“现仍缠裹或已解缠的妇女”（“过渡时代的女同志”）借来信询问有关“莲足内部之整形或外部之修饰”方面的问题，并且说道，有位名为陈静筠

女士的专家，将会专函答复（采四：第３６６页）。至于是否真有妇女去信询问，我们并不清楚。

访莲社扮演了缠足资讯和物品的交流中心，但是如此一来，姚灵犀早先信誓旦旦地声明——“欣赏不等于提倡”——也愈来愈站不住脚。他或许真的没有诱使现代女孩开始缠足，但是持续活化相关知识和讯息的结果，至少促进了赏玩小脚的文化和风气。姚灵犀委婉地表示，不少年轻读者确然因为他的专栏而心生缠足的念头（采四：第３４３页）。其中包括一名久病不愈的男学生，希望缠足以产生护身符的作用（“厌胜”），向姚灵犀请求软骨药方，姚未答应，但约见对方，姚并请一位医生朋友同往，不过该生并未赴约（采初：第２２０页）

民俗新知的生产(3)

另一个例子是一名15岁大的女孩，她写信给姚灵犀，请教能够使双足在最短时间内缠小的速成方法，以宽慰她那位在异乡工作、即将返回的守旧父亲。姚灵犀原本怀疑这封信是恶作剧，后来又接到来函，为信中内容所说服，相信确为女孩手笔，于是将女孩的问题转介给他的朋友，以求集思广益之效，他后来也把相关信件和友人函复都刊载出来了（采初：第３５６—3６１页）。这是有关女性声音的一个极端例子，在此，她的文本被认定是真实的，但她的请求在本质上，在拒认年代里显得如此捍格突兀，以致令人怀疑。关于《采菲录》里一系列的女性声音，以及其中的真实性问题，在本章后面还会有所讨论。此一赏玩文化，即使运用了调查科学和民俗学的现代语言，在本质上和修辞上依然带有浓浓的怀旧气息。姚灵犀所认同的，并不是积极前瞻的现代性推动者，而是已经淡出文化舞台的旧式文人。也因此，他以“社约”形式宣告访莲社的成立，并非偶然之举。这种文类在晚明时期极为流行，在当时，吟风咏月的骚人墨客，或是风流倜党的复社名士，都有相邀结社的作风。

包括姚灵犀、陶报癖、邹英和胡燕贤在内，这些赏玩家都经过相当程度旧式教育的洗礼，有足够的能力自我装扮成风流才子。姚灵犀赖以名垂文学史的，并不是《采菲录》，而是《金瓶梅》研究〔译按，姚著《瓶外卮言》（１９４０）被奉为中国第一部“金学研究”专著〕。不过，采菲同仁最基本的身份，是再现代不过的新文化报人。即便陶报癖这个金莲世界的老前辈，亦自名为“报癖”，亦即，“沉迷报纸”的人。固然可以说，他们都属于夹在新旧文化当中的“过渡人物”，不过与早数十年前晚清的“过渡作家”如汤颐琐和徐珂相比，这群赏玩家在姿态上有绝大的分歧：他们冀望透过回顾的途径，而非前瞻，来把握当下一刻。在新浪潮的冲击下，旧风习老事物都一个接一个地消失得无影无踪。寄情金莲，为的不是要力挽狂澜，而只是驻足品味俯

仰之间，将成陈迹的点滴。这种怀旧心态，其实正是他们现代性的最佳表现。

这群采菲文人缺乏自省剔励，与“五四”及国难时期以天下为己任的知识分子全然两样。他们既欣赏缠足，又觉得不以为然；科学测量也好，文学渲染也罢，他们都不反对；他们所抱持的，就是诸如这般无可无不可的态度，却又看不出有什么不协调之处。他们的金莲世界里并没有矛盾，只有不成体系的零散知识，还有令人心醉的断肢残体。他们的肩膀上，无需顶住“黑暗的闸门”，只有无限快感和欢娱。他们没有认同危机的焦虑，只有宿醉和睡眠不足。光就表面来看，这群征集、供应和传播有关女子小脚知识的人，似乎是现代中国最为快活的男人。

拟仿的怀旧：旧文人、新玩家(1)

赏玩家的游戏心态，不应被误解为漫无目的。自从1905年废除科举考试之后，显然有一群男性文人普遍将“游戏”当做一种生活方式和写作模式。废科举诚然在象征和实质意义上都是划时代的大事，儒家文化的权威，从此一去不复返。它正式宣告，掌握古文和娴熟经传的能力，不再是取得政治权力的晋身之阶，这个发展，一方面形成了真空和断层，另一方面也带来了新的机会元素，包括作为娱乐以及为了娱乐的书写。“游戏”或“消闲”再也不能等闲视之。在晚清小说的世界里，“游戏”与“消闲”的风格模式，不但位居主流地位，更是发行于苏州的《礼拜六》周刊的编辑宗旨。《礼拜六》这个名称乃是仿照美国《星期六晚邮报》（The Saturday Evening Post），它常被视为“鸳鸯蝴蝶派”小说的大本营，这类小说是一种流行的都会娱乐形式。另一位小说作家、自称“游戏主人”的李宝嘉（１８６７—１９０６），于1897年创办《游戏报》。同年，还有一位重量级的小说家吴沃尧（１８６６—１９１０）也创办了《消闲报》。见樽本照雄，《清末小说闲谈》（京都：法律文化社，１９８３），第５—８、２５２页。过去，学术界对于废科举效应的探讨，侧重的面向在于规范帝制中国生活的道统一旦被扫除之后，牵动了什么样的焦虑感。透过“游戏”重构新规则的积极意义，却往往受到忽略。

在中国现代史册里，众所公认的重大转折，都是政治事件：从1898年戊戌变法到1911年辛亥革命；从五四爱国运动到北伐。至于个人的、感情的和感官的层面，则完全一笔勾销。假如暂时跳脱国族主义改革者和革命家所铺排的政治世界，凝神细听的话，我们将会注意到，在姚灵犀等人的世界里，竟然还有一种我们极为陌生的慢节奏与副旋律。这是一个被正史遗忘的世界，在里面的，是男性私密的娱兴、无助于主流理论构筑的片断知识、专注于枝微末节的自我耽溺，以及一股无关国计民生的热情。这群留连金莲世界的男人，与其说他

们拒抗国族历史，倒不如说是相忘于江湖。不过，当他们把玩缠足之同时，也“游戏”了现代马不停蹄的时间感觉，如此一来，他们等于是在国族历史紧迫的步伐之外，为自己开拓一块宁静私密的乐土。正如Susan Stewart提醒我们的，“微型”（miniature）与对童年的怀旧乡愁有关。体积小的东西也让人觉得易于驯化和操弄（On Longing， p. ６９）。

赏玩小脚涉及两种怀旧性的时间回归（regression in time）：其一是对于个人童年的补偿心理，我们稍后会再讨论这一点；其二则是对于拥有男性特权的旧式文人的谐仿。自从废除科举之后，培养旧式文人的土壤随之消失；旧式文人在小脚赏玩家的心目中，真正成了“典型在夙昔”。更惨的是，王朝体制灰飞烟灭，旧式文人成了空壳子皇室的“遗老”：他们本应服侍的皇帝，以及他们曾经誓言效忠的王朝体制，已不复存在。同属不合时宜的过来人，效忠前朝的遗老与缠足妇女的处境颇为类似，堪称同病相怜，这个现象也许有助于解释他们对她们的认同。穿破长衫的腐儒和踯躅而行的小脚妇人，在民国初年的大街小巷，仍然具体可见；只要这些“历史文物”在街市上或报刊杂志上出现，都难免有人会指指点点。不过，慢慢地，个别生命总会一一殒逝，整个体制终将划上句点。在这之前，他们宛如“时代游魂”的身体，成了现代人嘲笑、揶揄和同情的对象。

《采菲录》里出现的爱莲同仁并不是一个同质性的组合。他们的世代差异，可以透过他们与远去的旧文人世界之间的距离来衡量。陶报癖属于较年长的一代，他扮演着一个关键性的角色，衔接了19世纪末的“新小说”，以及２０世纪３０年代通商口岸盛行的画报风潮。从陶报癖及其同时代文人的文学生涯中，我们可以看到，“小说”如何成为古典小说、晚清小说和现代报刊等分歧文类的共同元素。晚清小说是一种巨型文类，里面也包含了戏剧和诗歌，它与传统小说文类的差别，主要在于其文稿付梓面市后，在书报摊上销售的速度（康来新，《晚清小说理论研究》〔台北：大安出版社，１９８６〕，第２３９

—2５６页）。王德威认为，晚清时期乃是中国“文学现代”的开端（Fin&#65533;de&#65533;Siecle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction，１８４９—１９１１〔Stanford，Calif.: Stanford University Press，１９９７〕）。

拟仿的怀旧：旧文人、新玩家(2)

陶报癖（1927年卒）是一种新文类——刊载于杂志的小说，多半以连载形式出现——的创作者兼评论家;此一文类承袭了旧日赋予八股文的文化声望。在一篇名为《小足捐》的短篇故事里，陶报癖开启了视缠足如古董的赏玩文化，后来亦为“采菲”团队所追随。小说的时代背景设在1904年，亦即，废除科举考试的前一年；故事初刊于1907年的《月月小说》，这本杂志的内容，以原创的短篇故事和翻译的侦探故事为主。陶报癖的小说以文言散文写成，里面充斥着传统的官场术语，故事主人翁为一名六十开外的老巡检，这是一个猥可怜的角色，花钱买了一个候补官衔，但多年来始终无法获授实缺。他的外表，反映了帝制中国末期的病容：“骨格饱受辛苦，容貌黄瘠，步履蹒跚，精神极委顿。细审之，似癖嗜鸦片，又似色欲过度。”陶安化（即陶报癖），《小足捐》，《月月小说》第一年第六号（１９０７/２），第１７７—1８６页；引文摘自第１７７页。《月月小说》杂志创刊于1906年9月，1908年12月停刊。陶报癖的这篇短篇小说刊载于1907年2月，当时的杂志主编为吴沃尧（见樽本照雄，《清末小说闲谈》，第１３页）。陶报癖本籍湖南安化，便以“安化”为笔名。

故事开始，老巡检循例禀见上司某道员，伺机钻营，不过道员正在发愁：近年来，朝廷因为庚子赔款和训练新军的巨额开销，负担甚重，要求各省共体时艰，摊款应急，影响所及，地方财政亦感支绌窘迫。老巡检为了讨好上司，回家后绞尽脑汁，想要拟出一个筹款妙计。他在搜索枯肠、计无所出之余，蹒跚踱步进入内室，看到小妾正坐在床沿，低头若有所思。“其筹虑家政困难欤?其勤习针黹事业欤?否否，彼盖料理其如蚕自缚之小金莲，借以献媚于此老头子之前，为此老头子之玩具”（第１７９—1８０页）。仿佛附和反缠足运动口号似的，这段话述说了缠足如何将本来应从事生产的女子，化为男人的性

玩物。在这则故事里，陶报癖从头到尾都不曾对爱莲者表示一丝丝同情。

小妾的双足激发了老巡检的灵感。他立即召来两名家丁伺候笔墨，随即拟就一道奏章，公文格式，样样俱全。他所构思的，是一个完美的征税计划："缠足之害，世所共知，历代相沿，一时颇难尽禁。不如倡立小足捐，使其不禁自禁，则国家得此一时之利益，妇女免受无妄之灾殃。……凡妇女足小二寸余者，每日收捐五十文，按寸以十文递减。若大至六寸者，即行免捐。"根据这个税捐构想，"六寸"成为判定是否缠过脚的标准。"小足捐"的构想来自一篇名为《天足会陈词》的文章，刊载于《万国公报》1900年（光绪二十六年）正月号；该文亦收入李又宁与张玉法合编的《近代中国女权运动史料》（台北：传记文学出版社，１９７５），第８５４—8５６页。道员看了他的章程，大加赞赏，将之转呈上级批示。

不过，对于这个方案，上级长官颇不以为然，认为此事既贻笑大方，又不可强力推行，还有遭致社会动荡的风险。要派谁按户稽查度量呢?如果原已仇视传教士的人们，误以为这是教会中人欺压中国，强令改变中国百姓生活的又一例证，以致酿成事端巨祸时，要怎么办呢?老巡检仍不死心，想要寻求同僚的支持："此等捐项，足以改良恶俗，启发新机，国计民生，交相裨益，竟决然不能开办耶?"一名同僚回应道："君欲谋裾下风流差事乎?未知如夫人之纤纤莲瓣，肯否先放?不然，君既得风流差事，中饱自由，断难免先捐风流款也"（第１８３—1８５页）。正如小说情节模拟了现实生活一般，现实生活有时也与小说故事符合若节。根据姚灵犀的记载（采四，第１５５、１７１页），显然有一名徐姓湖北候补官员（听鼓鄂省）曾经拟了一篇"条陈"，建议开征小足捐，论寸计捐，一如陶报癖小说里所描述的。但未知陶、徐二人的说法孰先孰后。〔译按，姚灵犀在记载里所说的"徐姓候补官员"即被誉为中国近代兵工业先驱的徐建寅（字仲虎，１８４５—１９０１），他曾与傅兰雅合译《电学》、《兵学》等西书，历任

山东机器局总办、福建船政提调等清末工业机关的职务，也曾以参赞身份出使德国，后为张之洞招揽，赴湖北担任汉阳钢药厂总办、炼钢厂总办候补道，1901年3月间实验无烟火药时，发生意外，当场殉职。1899年冬，天足会在上海工部局练兵堂召开大会，包括徐建寅在内的中外官绅名流150人获邀参加，席间徐建寅曾有开征小足捐的议论，其讲辞经《万国公报》编辑蔡尔康删节后刊登，即前注所说的《天足会陈词》一文，而陶报癖写《小足捐》，便是讽刺徐建寅的这篇陈词。至于姚灵犀说徐建寅曾撰写奏章性质的开捐禁缠足“条陈”，而非会议发言性质的“陈词”，或属误会。〕

拟仿的怀旧：旧文人、新玩家(3)

小说里的爱莲者是个丑角人物，腐败又老朽。他的欲望对象也以落伍可笑的形象出现，是一个旧时代的陈迹。陶报癖身为缠足赏玩家，却并未在这则故事里美言缠足，而只传达了一个讯息：放过女人吧!缠足有如古董，既已不合时宜，它的存在，来日无多，很快就会消失。过度扰民的国家机器和需索无厌的官员们，同样也在陶报癖的讥讽之列。以此而论，《小足捐》可归于晚清的谴责小说一类，对于气数将尽的晚清官场丑态，极尽揭露嘲讽之能事。这个文学类型在20世纪头十年特别突出，代表性的作品包括了几部知名度更高、篇幅更长的小说，如李宝嘉的《官场现形记》（１９０３—?连载）、刘鹗的《老残游记》（１９０３—1904连载；１９０６—1907续载），以及吴沃尧（趼人）的《二十年目睹之怪现状》（１９０３连载；１９０６—1910续载）。

在帝制时代行将就木的20世纪头十年里，缠足文化与科举制度之间的内在关连性，也愈见清晰。《小足捐》以及本书第一章讨论过的《黄绣球》，都把缠足视为僵化体制的残余，一如八股文，以繁文末节包装言不及义的冗赘。繁琐的形式，遮蔽了内在的空洞、缺乏内涵和用处。我在一篇稍早的论文里（“Bondage in Time: Footbinding and Fashion Theory，” Fashion Theory: The Journal of Dress，Body & Culture １，no.１〔March １９９７〕:３—２８）曾指出，像这种形式与内容——或者说，再现与内在真实——之间的分离，肇因于一种现代的观看形上学。Timothy Mitchell认为，这种分离正是“殖民权力”发挥作用的主要模式（Colonising Egypt 〔Berkeley: University of California Press，１９９１〕）。清朝覆亡之后，将这两种前朝遗物相提并论的情况，愈来愈明显。《采菲录》里就出现一些当时流行的打趣比方：“女子之一双好小脚，譬诸文士之得意文章，未有不欲在人前卖弄

者也”（采续：第２４０页）。还有一副对联，传说作于同治中兴时期，如此形容男人在帝制时代的顶尖成就和特权：“看如夫人裹脚；赐同进士出身”（采续：第７９、３１１页）。文字与小脚的关连性是如此的紧密，据说遗老文人叶德辉读书写作时，总爱握着姬妾的小脚（采四：第２９４页）。

帝制结束后，习惯享受种种荣华富贵的文人官员，如今成为怀旧性的羡慕或蔑视对象。态度的不同，取决于人们的政治立场，但是不论是哪一种态度，逝去的缠足风华，以及迷恋缠足的旧式文人，共同成为男性特权的象征。所以，尽管陶报癖嘲弄了候补官员，他自己最喜欢的消闲活动，却是有如旧式文人般的宴饮酬唱：一群朋友饮酒吟诗作乐，或定题（例如鞋带），或定体，或定韵，轮流唱和（采初：第１００—１１８页）。这种玩乐形式，让人回想起上海的徐珂和汤颐瑣的世界。乍看之下，拥护天足的徐珂和汤颐瑣，恰与陶报癖相反。然而，有意思的是，陶报癖的《小足捐》，就语言和立意而言，都呼应了汤颐瑣的《黄绣球》：这两个改革主义的故事，均借女足批判官场。此外，对于官场文化的虚荣，以及官样文章的言不及义，陶报癖和汤颐瑣也都展现了相似的熟悉度。事实上，这些“小说”作者来自相近的文化与文本世界，都擅于模拟传统文官百态。像这样精心模仿的姿态，标志着他们不折不扣地已然进入了现代。

“天足”与“缠足”的并接

汤颐琐和陶报癖之所以看起来如此相近，并不仅仅是因为他们处在相同的文化环境。此一相似性也根植于文献引述以及编纂过程本身的内在逻辑。“天足”这个崭新范畴，在其初现的时刻，被视为“缠足”的对立面。然而，在反缠足运动者所写的宣传品和论说文字里，此一陌生的字眼，必须透过长篇大论才能向人们解释清楚。在这种情况下，“天足”的拥护者于是撷取了既有“缠足”论述里的传说和表述，由此铺陈他们的论说；例如，他们就一字不漏地援引了潘贵妃、杨贵妃，或&#65533;娘的传说，以说明缠足的源流。如此一来，“天足”论述经常与“缠足”论述呈现出奇妙的相似性。

徐珂搜考中国历史古已有之的天足实践时，从古代文献里，包括考据文章和赏玩文学，“回收”了许多段落，而且，常常原文照录，未加任何解说。假如把《天足考略》和《知足语》开宗明义的前言和后记删除的话，读者将无法从大批文本素材里，看出编纂年代和意图。唯一的例外是《天足考略》里，一段以“现代天足”开头的文字。其实，徐珂在《天足考略》文末补充的附录，正是一篇缠足研究，其篇幅也与他的天足考察摘述不相上下。这种文本对称性亦可见于一份早期的反缠足文宣：上海长老教会于1894年刊印的《劝放脚图说》。根据姚灵犀的描述，这份文宣包含了十八“叶”，每叶由两页组成，一页绘图，一页解说。前九则图文的主题与赏玩有关，如“古时美女”：后九则的主题则与反缠足有关，如“缠脚痛苦”等等（采初：第２３９—２４０页）。《采菲精华录》收入了其中一组图文，即“&#65533;娘缠足”。第三个例子，见贾伸的《中华妇女缠足考》（北京：香山慈幼院，１９２５）。第四个例子为邱炜&#65533;的《缠足考》（文后即为《天然足考》），收入他的笔记作品《菽园赘谈》（１８９７；《香艳丛书》第八集第三卷收入其节录本，题曰《菽园赘谈节录》）。

这种奇特的并接，在《采菲录》里同样明显。《采菲录》选编了徐珂的《天足考略》及其附录，只作了极小部分的删节（采初：第43—52页）；而在徐珂的文章之后，随即收录了传统爱莲者李渔和方绚的经典“品莲”文字。它们不仅同样列入“考证”单元，而且也援引了相同的传说叙事和诗词文藻。如果没有明清赏玩文化发展出来的语汇——其中多为考据学者的旁征博引成果——“天足”将缺乏语言学上的基础，难以为继。摘取自典籍史册里有关缠足的零散诗文或故事，透过文字书写而流传，演变成为一套知识词语，不论它们是被用来歌颂还是抨击缠足，抑或只是客观陈述，究其内容，其实大同小异。像这种在反缠足文献里逐字引述赏玩著作的现象，也见于若干宣扬反缠足的作品，它们公开宣称的标题为《缠足研究》，而非《天足研究》。一个著名的例子是贾伸的《中华妇女缠足考》，另一例则为周颂尧的《缠足》，二者为最早以书籍形式出版的反缠足论文。不管是标题还是部分内容，都不是作者的立论旨意。还有许多诗作采取了《咏美人足》或《咏女子缠足》之类的题名，但诗句里却充满了诸如“赤双趺”或“男女平权”的国族主义口号。（采初：第96—98页）。

这种游移不定的情形，最能表现在一位笔名为“莲痴”的诗人的作品；他写了大量诗作，既有颂扬天足的作品，也有许多首题咏缠足及其相关器物的作品：咏鞋、咏睡鞋、咏鞋底、咏鞋样、咏鞋跟、咏鞋带等等（采续：第73—91页）。他一会儿宣称：仆性痴顽却喜莲，儿时目即注裙边，老来癖比前尤甚，直把莲中蕴毕宣。（采续：第80页）一会儿却又模拟女性的声音，写了一首典型的反缠足绝句，宛如放足传单里的诗作：火车怯上似危楼，上下轮船更觉愁，我自远行江海后，始知大足胜金钩。（采续：第91页）他究竟是一名爱莲者，还是憎莲人呢?这些诗句本身并没有提供确切的答案。“莲痴”不但充分体认到这一点，而且还对可能引发不同猜想的模棱字句，玩得很起劲。莫道莲痴性变迁，爱莲旧案忽推翻……新诗写出由衷

否，莲史书勋盼纪元。（采续：第９０—９１页）姚灵犀一针见血地评论指出，“莲痴”乃是一名创新者，他的诗句和态度无疑具有现代气息。“咏天足羌无故实，不以缠足作陪，无从说起。”“莲痴”的“咏天足六首”，包括前引提及火车和轮船的诗作，全然“不用金莲旧典”。借着勾勒高楼林立和环球旅游的“美丽新世界”，诗人的创新，不仅在于表述手法的推陈出新，更在于提出了一个全新的参照系统。因此，他的诗句，可说代表了一种原创性的现代文本（采续：第９１—９２页；参见采续：第７３页及采三：第３４—４０页）。

反缠足诗歌所要传递的意旨，镶嵌在它们铺陈的环境，例如天足会集会的场合，以及咏诵它们的音调语气。一旦脱离了这些脉络，反缠足语意可能就出现了其他目的，甚至漫无目的。19世纪90年代到20世纪20年代大量产生的反缠足文学，即使加速弱化了缠足的文化光芒，但由于这些作品同时也使得人们更易取得缠脚方面的知识，说不定反而讽刺性地延续了这习惯的寿命。然而，时至30年代，这些文本全都一股脑儿整并到了《采菲录》之后，文字显然丧失了它们的社会港湾，有如不系之舟，飘泊无定所。在这层意义上，《采菲录》诸编构成了一个混沌茫渺的文本宇宙，既像是一艘空船，囫囵吞地装载了各种冲突矛盾的欲望，也像是一具培养皿，孕育出了全新的意涵。这实在是颇为讽刺：像这样一部百科全书式的编纂，论其内容，在相当程度上，乃是“回收”自旧有的文献，字里行间也充斥着怀旧情调，但其结果却变得不光是洋溢着现代气息，而且还极具创新性。关于回收历史作为一种现代的和创新的怀旧形式，见董&#65533;（Madeleine Yue Dong），Republican Beijing: The City and Its Histories （Berkeley: University of California Press，２００３）。

方绚的发明(1)

这种由“回收”变成“创新”的吊诡，是我们理解《采菲录》里赏玩论述的一个关键。鉴赏是认同的一种形式。从晚唐起，随着“古董”范畴的出现，赏玩文化便一直与收藏活动息息相关。Susan Stewart注意到，对古董和奇珍异品的着迷，意味着一种对于童年和童玩的返祖心理（throwback），而这种着迷也与收藏事物的动机相似，均出自一种想要主宰生死的欲望（On Longing， pp.７５—７６）。不过，整组收藏与单一古董之间， 存在着一个重大的差异：在整组收藏里，所有收藏品各自的源由脉络，都已瓦解，代之以收藏者的时间序列；亦即，依Stewart的说法，分类取代了起源（p.１５１）。相反的，单一古董“本身即呈现了一种起源之谜”（p.７６）。它体现了对于源头的乡愁，以及对于真实性（authenticity）的沉迷。对于各式各样物事的沉迷，更因晚明的城市商品文化而攀向高峰。蔡九迪（Judith Zeitlin）曾分析16世纪文人对“癖”本身的理想化，与其尚“情”文化之间的关连性。“寄情于物”缩短了自我与物体之间的距离，使得鉴赏成为晚明美学家袁宏道（１５６８—１６１０）所指称的一种“自赏”举动。到此极致，玩物成为一种自我表现，甚或“自我爱自我”的方式。Judith Zeitlin， “The Petrified Heart: Obsession in Chinese Literature， Art， and Medicine，” Late Imperial China １２， no. （June １９９１）:１—２６。然而，现代的小脚赏玩家形成的那种游戏的、浮夸的、做作的自我表现，与袁宏道的赏玩美学相比，实有云泥之别。

《采菲录》里的缠足赏玩家，可分为两类：一种是写作的，另一种是被别人书写的。方绚属于前者，是两位最突出的代表性人物之一（另一位为李渔，留待第五章讨论），传世之作包括了五部作品。不过，关于这位作家的生平，除了一堆别号之外，我们几乎一无所知。虽然他被不同的评论者认定为乾隆年间、康熙年间，或者更早的“古

代”的文人，“方绚”这个名字出现的年代，最早为1914年，在这一年，恰好有两部丛书都选编了他的文章。这两部丛书分别为《香艳丛书》和《说郛》。以《说郛》为名的丛书选编，版本众多，不同朝代都有。收入方绚作品的版本，其编者为晚清的吴兴文人王文濡，据他所言，该选编只收入江浙一带可靠的珍本或钞本。王文濡的《例言》日期注明为1915年。方绚的著作总其名曰《方氏五种》（《说郛》〔台北：新兴书局，１９６３〕，第１２４１—12５５页），包括最常被提及的《香莲品藻》，以及知名度较低的《金园杂纂》、《贯月查》，《采莲船》和《响&#65533;谱》。最后的《响&#65533;谱》是一种棋戏图谱，这种博戏使用鞋子形状的棋子；题为宋代的杨无咎著，清代的方绚注。“响&#65533;”的字面意义为“发出声响的鞋子”，引申为当一个美女穿越走廊时，脚上高底鞋发出的响声。前四种作品也收入一部年代较晚的丛书：高剑华编，《红袖添香室丛书》（上海：上海群学社，１９３６）第二集，第１０８—1５３页。高剑华为许啸天之妻，许啸天则写过有关方绚著作的品评文字（采续：第２９２—２９６页）。

方绚是位文字游戏高手。他的五种作品，全都仿照文人喜爱的文类，以及青楼妓院的酒令游戏。后者中较流行的作品是《金园杂纂》，里面编写了许多与缠足有关的戏谑语。例如：“相似：纤足似银钱，人人都爱；巨足着高底，似虾蟆叫。”又如：“恶不久：慈母为爱女行缠。”方绚，《金园杂纂》，《香艳丛书》第八集第一卷（上海：国学扶轮社，１９１４），第２０２７页。“金园”为方绚的别号。它所模仿的“杂纂”体例，始于唐代诗人李商隐，这是一种联想游戏，里面并没有深刻的含意，只是展现用字遣词的能力和机智罢了。人们将之视为席间饮酒行令，或是旅人借以打发时间的游戏。

另一部作品《香莲品藻》，则以小品文的面貌呈现，这也是晚明文人爱好的文类之一。它以谈论精致化生活品味的作品《梅品》为范本，列出了一些简洁扼要的条目，如“香莲九品”或“香莲四忌”。方绚

所设定的读者群，是一些行为不端的偷窥者，他为他们建议了一些窥探女子洗脚的法门，从中可以得到某种“妙不可言”的快感：“缠足濯足四不可言之妙：屏间私觑、暗里闻香、水中看影、镜中见态。”方绚，《香莲品藻》，《香艳丛书》，第２０６９—２０７０页。

方绚的发明(2)

慎选观看的视点，以及凝视的角度，都是重要的技巧，如同他在“选莲三胜地”这则条目里所说的：“&#65533;&#65533;春弓，只将贴地，纤纤缺月，何自天生，而余游踪所至，有三胜地，月痕弓影，皆可仰窥，无须俯察，天下名山福地，裙屐丛集，自必别有胜区，请俟他年蜡屐所经，再当选胜。”这三个“赏莲胜地”分别是：“苏州虎邱三山门前、金坛茅山王天君殿后、扬州平山堂桂花树底。”平山堂赫然在内，似乎有些奇特。在乾隆年间，平山堂是深受文人青睐的游憩胜地，但与青楼妓女没什么关系，也不是观看妇女出游的地方。同前注，第２０６７页。平山堂在１７３６年重建时，园中种植了一百株桂花树（赵之壁，《平山堂图志》〔京都：同朋舍，１９８１〕，第１．４b页）。感谢梅尔清（Tobie Meyer&#65533;Fong）告诉我这则资料（私下交谈，１９９８年７月）。在方绚的作品里，像这样提及具体地名的句子，并不多见，但这项资料并未提供有关他的时代和其人真确存在的决定性证据，充其量暗示着他是乾隆时代之后的作家。方绚在此所说的“仰窥”，应该是仿效李渔的说法（见第五章）。

无论如何，方绚所推介的是最差劲的窥视；女人名副其实地被当成一件艺品，供人从各种角度审视。《香莲品藻》的露骨描述，使它几乎被后来每一篇有关缠足的文章所引述，视之为直陈缠足魅力的文献（采初：第１５５ff页）。对于方绚的著作，《采菲录》里的许多赏玩家，都表现了一种理所当然的熟悉（采初：第４、10２页；采续:第５、１７页;第２６４、２６７页；采四：第５４页；采新:第２５３页）。姚灵犀和邹英都将方绚和李渔并列为卓尔不群的赏玩家，推崇他们写作技巧极其高明，“但夸美三寸之纤，而无语道及枕席间别有妙境”（采四：第３４０页；采续：第２８４页）。《采菲录》一位署名“莲教信士”的作者甚至说道，他对方绚的《香莲品藻》倾倒之至，二十年前初次拜读后，即“不忍去手”（采续：第９９—１０３页）。

“不忍去手”?真的假的?这些偷窥癖型的赏玩家，愈来愈像性变态或好色痴汉，我们该如何解读他们的用字遣词呢?有着这样的读者和崇拜者，方绚的《香莲品藻》——四十则简短的笔记谑语——在“传统”中国的缠足赏玩文学里，取得了祖师级的经典地位。可是，方绚的浅薄文本——乃至女人的小脚本身——究竟能够承载多重的份量呢?只要将文本里的语气和被附会的意义两相对照，就可以发现这类言说里面带有一种纯粹的荒谬性，并提醒我们，别轻易误信方绚和其他鉴赏小脚作品的字面意思。

事实上，方绚是一名奇特的作者，他的文章体裁也充满了谜团。未曾留意的现代读者或许并不知道，《香莲品藻》是这类著作中的唯一文本。人人都引述它，是因为没有任何其他文献可以相提并论。姚灵犀有感而发地指出：“谈莲之作，自方荔裳〔方绚〕始，品评而外，多尚空言”（采四：第iii页）。将谈莲的文字，以旧式体裁包装，方绚的文章可说是一项发明。姚灵犀将方绚与１７世纪的赏玩家李渔并称为“古人”（采四：第３４０页），对此，我有所保留。在方绚全部作品的内容里，缺乏可以推敲出写作年代和地点的佐证；我至今仍未发现任何早于这些作品首刊的１９１４年，而且曾经提到过它们的文献。《香艳丛书》指出，它所收入的方绚作品，出自安徽南陵徐氏收藏的钞本。南陵徐氏的收藏，多为女性赏玩文学方面的文本。拥有者为徐乃昌（１８６２—１９３６），他在１８９５—１８９６年间刊印了著名的《小檀栾室汇刻闺秀词》，内中选编了一百位“闺秀词人”的作品；１９０９年又续编了《闺秀词钞》。这两部词集盒装在一起，并以前者的标题印行（未注明出版地，或许为南陵：小檀栾室，１８９５—１９０９）。

方绚生产的文本，其特色不光是创作年代的无从确认，还有，关于作者身份的每一个“事实”，都像是刻意的模仿，蕴含了多重诠释的可能性。“方绚”这个名字本身即模仿了一位宋代诗人。在文章里，作者暗示曾寓居于“广平”，不过这个地名相当普通，在直隶、河南、江

苏和安徽等省份境内都有“广平”。他也让人觉得他是风流名士，流连青楼，狎妓宴饮，游山玩水，而且通晓文人的各种余兴体例。换言之，他的作者身份，建立在对于文人体式和游戏的模仿。他难道真的是其中一分子吗?在《金园杂纂》的后记里，他假意地表示，拿“金莲”作文章，“恐管城为娘子军踢倒，是以绝笔”。然后，“书竟，不觉大笑。”方绚，《金园杂纂》，《香艳丛书》，第２０８６页。或许，方绚——且不论他是谁——也正对着那些太过把他的文字当真的读者哈哈大笑呢!

几乎每一位研究缠足的学者都曾引述方绚的作品，当成传统中国恋脚癖的佐证。然而，除非对?这些文章的创作年代和环境，我们掌握到更多的资料，否则，我们都不该这么轻率地引用他的文字。方绚的重要性在于，他被视为一位“原创的”文人赏玩家，足令他人仿效。借由撰写评论或续集向原创者表示敬意，是经常见到的模仿书写。对于《香莲品藻》爱不释手的“莲数信士”，就惋惜地指出，方绚的品评对象仅限于中原范围的小脚（“中原莲产”），他于是“当仁不让”地着手补充他对广东缠足（“岭南莲品”）的知识。引述和汇编是另一种文本模仿的形式，而方绚的原创性，也彰显在他常被全文抄录或部分摘引的情形。见许啸天对《全园杂纂》所做的评论（采续：第２９２—２９６页）。《采菲录》里出现引述方绚文句的例子，见采初：第１３１页；采续：第２３０、２３４、２９１ff页；采新：第８页。由于被认定为一位“古代”的赏玩家，使得他的文本又增生了更多的文本。其结果，“造就”了赏玩文学令人难以忍受的冗赘繁文。

方绚和“采菲”众人打造出来的赏玩文学，虽然表面看来充满偷窥的无聊幻想，其实他们最热衷的并不在于观看女性的身体，因为女体已然淹没在无边无际的浩繁字海之中。这群偷窥者真正迷恋的，与其说是缠足，还不如说是自己的文字游戏。也就是说，身为作者的赏玩家，乃是耽溺在自己的絮絮叨叨。这也再一次说明，赏玩乃是“自我爱自我”的极致自赏表现。

二手的性：小男孩、冒牌货、收藏家(1)

“采菲”赏玩家的沉迷，更精确地说，是一种“身为现代文人的自我”爱恋“身为传统文人的自我”的形式。其本质乃是回首与怀旧。就其过度滥情的特色而言，此一沉迷不但穷尽而且溢出了美学家的小品文文类，于是需要一种全新的叙事模式。因此，《采菲录》里最煽情露骨的内容，也最具有创新和现代的色彩。像这般揭露恋脚情欲的心理描写，在文献上并无前例可循。邹英是“葑菲闲谈”单元的编辑，根据他的说法，他的编辑原则是，对于作者所描述的现代情景（例如女性按摩或“捏弄”自己的脚），“事事以对证古本为原则，期字字有来历”（采续：第１８５页）。这显然是个难以达成的目标，只不过呼应了他和姚灵犀模仿旧式文人的心态。关于明代话本小说里的性论述缺乏心理描写的情形，参见康正果，《重审风月鉴》（台北：麦田出版社，１９９６），第２５２—２５３页并散见全书。同样没有先例的，还有抒发女人身体内在痛苦的经验叙事。

少数爱莲者写下了他们与小脚发生肌肤之亲的情欲经验。他们的记述总是架构在一种飘渺虚幻的境界，谨慎地拉开邂逅时刻与陈述故事时刻之间的时空距离：或将故事定位为童年回忆，邂逅小脚的过程则笼罩在迷蒙烟雾和醉人酒浆之间（采续：第１３６页），或以“遗作”呈现通篇性欲回忆录（采四：第３０５页）。由此可见，即使在２０世纪３０年代的通俗小报里，依然存在着一道“文雅”与“粗鄙”的界线，在性描述方面并不是百无禁忌。尤其常见的拉距设计，能借以回避赤裸裸的性事描述，乃是借用小男孩的全观之眼。这些小窥视者未达青春期的稚气，使他们被容许进出女性闺房，无所顾忌地与缠足的成年女子嬉戏；一些叙事者还讲到他们如何在感官刺激下，忍不住“轻含狂嗅”对方的小脚，而且因为当时年幼，他们并不受社会上或道德上的制裁（采四：第３０５—３０６页；cf.采初：第２９３页）。在《采菲录第四编》里有一篇这种类型的记述，作者为赵亦新，这篇文

章颇有奇特之处，因为它以童年时期把玩一名邻妇小脚的回忆为引子，直接转到他正在埋首写作时的当下成年世界。当时他的妻子和女儿正在小睡片刻，给予他遐思的机会。有一名住在庭院对面的缠足少妇，正在濯洗小脚时，恰巧她的阿姨来访。少妇于是呼请赵亦新帮忙开启院门。赵为之开门后，见到中年女访客亦有一双纤足。这个事件使他“衷情撩乱，执笔难以为文”，遂留意倾听两名女子就洗脚之事调谑嬉笑，“春艳意景”，惹得他想入非非。这段煽情邂逅的“当下性”，因姚灵犀明言这篇文章为“赵亦新遗作”而告消解（采四：第３０５—３０7页）。当代作家杨杨在叙述与小脚有关的禁忌话题时，也使用了宣称男孩童稚的策略。杨杨的母亲是六一村的缠足妇女之一，透过童年忆往，他引领读者直接进入村中妇女的闺房以及她们的私密世界之中（《小脚舞蹈：滇南一个乡村的缠足故事》〔合肥：安徽文艺出版社，２００１〕，第１—５、３７页）。

可是，在这些戏玩成年女子小脚的回忆里，男主角既然是未达青春期的小男孩，故事情节当然也就局限在性成熟前的放纵；因此可见，男性性欲的直接描写仍是属于出格的。像这种情色挑逗与性事的明确二分，在一篇极为香艳大胆的记述里，发挥得淋漓尽致；在这篇文章里，记述者郑重宣告，抚玩小脚的刺激，在性质上，与实际性交并不相同（采四：第２１１—２２５页）。故事详述一名２０余岁的女佣，与年纪小她一半的少主人余爱同之间，一段持续一年半左右的私情。文章的作者化名“金陵爱特生”，自称是余爱同的朋友，并说整段故事是后者告诉他的。不过在长达１３页的叙事里，全用第一人称：结果通篇文章几乎都成了未加引号的引文。

女佣名唤梅儿，在她与少主人互相引诱的过程里，两人设计了好几出挑逗戏码。有一回，她在“足心弯处”——这是一处重要的性感带——系上一小纸袋，内装细碎熟菱角肉（菱角因其三角弓形而成为小脚的比喻之一），待他解开她的裹脚布后，以此喂给他吃。当他爱抚把玩她的小脚时，会使她“小溪泛溢”（采四：第２１８页），而当

她“娇喘战栗”，倒卧他的怀中之际，他“辄同时茎露喷射”（采四：第２１８页）。不过梅儿率先阐明了这些性游戏与实际性交的差异。当少主人问道：“你任我抚摩玩弄，苦乎乐乎?”梅儿的回答是：“做人谁肯任人抚弄，于妇人身体，尤不可侵犯，惟有恩爱者不然。……惟快感则有分别：挑动情欲，快乐只在紧张一刹那，过后殊觉疲乏烦闷”（采四：第２２２页）。

二手的性：小男孩、冒牌货、收藏家(2)

若说性交使人疲乏，温柔爱抚则有回复元气之功。“若作事劳顿，晚间得你抚摩揉捏，则周身通泰，精神复元，况加以千般温存，万般宠爱，其乐乃无伦比”（采四：第２２２页）。后来，余爱同说道，梅儿拒绝与他性交，因为她担心怀孕（采四：第２２３页）。这个叙事者也曾详细解说抚弄金莲如何为男女两性带来快感；这番解说再度宣称是转述余爱同的经验。依他所说，“握金莲之乐，已不逊于交欢，或且比此尤甚”（采四：第４８—４９页）。这似乎是女性情欲的直率表述，不过其实并非如此，因为它出现在一名男子所说的故事中间，而且还经过另一名男子转述。不论梅儿第一人称的话语显得多么生动可信，说她是女性欲望的代言人，不如说她更像是男性欲望的挑逗者。

像这样露骨描写性爱的叙事，在《采菲录》洋洋洒洒的篇幅里其实绝为少见。部分是因为在２０世纪３０年代的通商口岸，缠足已然消逝的缘故；也因此，令人讶异地竟然有许多赏玩家坦承，他们其实从未亲眼目睹小脚原貌，更别说是亲手抚摩。他们其实是一群冒牌货。或许有人会认为这类表白，只是这群好色男人的撇清之辞，不值得采信；不过我选择相信他们，因为这番说辞有助于解释一个问题，亦即，在他们的叙事真实性与经验论语气之间，存在着令人纳闷的不一致性。由于可以依恃的个人经历过于贫乏，他们只得以各种情绪描写令读者喘不过气来，无暇细想，又或是以极细腻的手法来叙述他们的性邂逅，让他们的记事看来更具有可信度。

姚灵犀的副主编邹英坦言，“自垂髫之年，即皈依莲座为不叛之臣”，而此一终身不渝的迷恋，却是受到幼时读过的一本有关赏玩家胡雪岩的小说所启发（采四：第１４５、１５７—１５８页）。“吾辈拜足狂爱莲虽具虔心”，问题是，“玩莲却少对象，纵然说得天花乱坠，实际仍是抱着绰板高卧”（采续：第２８８页）。现代赏玩家身为冒牌货的事实，意味着他们最先、最首要的身份，只能是收藏者：“吾人既

无对象可觅，乃转而搜罗有关之材料，以为画饼充饥之举”（采续：第２８８—２８９页）。

举凡文字、影像和物事，都是失落了的金莲世界和逝者如斯的肉体的雪泥鸿爪。“所网罗者第一为谈莲之文字。凡属同好大都什袭而藏，誉莲毁莲，却所不计。盖毁莲之文，有时每以反映莲之美点也。次为美人之莲影。跣者最不易得，亦最为人所珍视。又次为绣履，必纤必艳，睡舄尤同&#65533;宝。询诸同好，无不具此癖。搜集之道，又如出一辙”（采续：第２８８—２８９页）。姚灵犀和邹英使用的“皈依莲座”、“虔心爱莲”和“拜足狂”等字眼，听起来颇为空洞。层层堆砌出来的过度热衷，再怎么样也无法掩饰“赏玩缠足”在拒认年代里，乃是一种空泛活动的事实。从阅读小说到收集文字，再到编写《采菲录》，文本生产与消费能够制造出来的脉络，只不过是更多的文本，而非具体的社会或感官经验。

尽管如此，赏玩家夸张的情绪，并不能说是言不由衷。为了形容赏玩心情，姚灵犀召唤了寄情的超越力量——借自晚明崇尚“情真”的语言——以及《红楼梦》里的纯情大观园：“人情有所感，必有所寄。寄情坚者，遂成癖好。苟无所寄，触处茫然，便觉此心无主，或少生趣。不独余寄情于此，海内同好，莫不寄情于此也。何以寄情于此?即求之不得，不觉思之成&#65533;，抒其情于所欲言。癖好既深，故言之缕耳”（采四：第iv页）。晚明的至情追求，体现在超越生死的力量，使生者如杜丽娘可以为情死，亦得以复生，而像姚灵犀这种近现代的欲望，则有所不同，它早已注定是一厢情愿的。

缠足的不可得性——它的距离感和他者性——反而衬托了它的吸引力。姚灵犀点题说道，“生于莲运既衰之后，莲钩之美，已不复见。”想像中的昔日平静，与２０世纪初期撕裂中国的暴力，因为这种距离感而强化了二者之间的对比。“修罗劫中，避兵无计……惟有金莲世界，可以安心寄性……想像之美，有胜于目接手握之情，自乐其乐，以求快慰于一时”（采四：第iv—v页）。

“姥”如是说：被转述的女性欲望(1)

缠足与现代爱莲者之间的时空距离，使他们在述说与缠足有关的性经验时，遭遇到一项难题：他们无法以身历其境的参与者之姿，描写这方面的性活动。在拒认年代里，男性所经历的缠足性事，只能以怀旧的方式撰述之。在前面我们提过一位“莲教信士”，也就是那位对方绚作品爱不释手的莲迷，他运用了两种策略来叙述露骨的性行为（尽管还称不上性心理学）：童年记忆（包括妻子的童年记忆），以及访谈年长赏玩家。“莲教信士”这个化名，让人联想到《情史》，这部书是晚明“情”崇拜的经典之作，它的作者冯梦龙曾誓言立一“情教”，以“教诲诸众生”。如前所述，姚灵犀对于“情”崇拜的召唤，看起来像是他心里的真实想法；相形之下，“莲教信士”的模仿，就带有矫情的味道。尽管他提到了方绚和冯梦龙，“莲教信士”却极为露骨地描写男性和女性的性欲求，而这在方绚所依随的传统文类里，是不能被表述出来的。赏玩家的小脚爱恋，被看成是一种本能，发自内在而表现于行为。姚灵犀于是如此描述现代赏玩的心理学过程：“若辈既爱小脚，当然宠此小脚之妾。爱之极，一切背谬皆可行，因之而逆母弃妻逐子之事，层见不穷。此心理上而表现于行为者也。若由性欲上而表现于行为之处亦有之，如鸡奸舐盘是也。……皆较吮嗅小脚为作呕，乃竟有人为之”（采初：第２９４页）。至少对于姚灵犀而言，爱小脚与性欲是两种不一样的本能。

“莲教信士”跟邹英、姚灵犀类似，也将自己形容为一名“代入型”的赏玩家：晚生了２０年，来不及亲自体验缠足之“纤纤销魂”，生平“实未获一握香莲”。最接近的一次经验是，当他还是小男孩时，曾偷拿堂表姐妹的小脚绣鞋，在被窝里“狂嗅”一番；他将这个举动比做“望梅止渴”（采续：第１１８页）。他的妻子从５岁起开始缠足，但至八九岁时，即已放足，入校读书；她告诉他，小时候曾“遍捏”其姐妹的小脚，比较彼此的触感。“莲教信士”还写道，妻子曾代他恳求

她的表妹，切莫受到“时世”风尚所影响，应坚持缠足，保留香莲，“并餍余欲”，不过“妹终不许，相与惘然”（采续：第１２４—１２５页）。

“莲教信士”访谈年长赏玩家的记录，分为两部分呈现。前半部是他与一位“遗老”或“长老”的对话，然后在后半部有点突兀地转到一位“姥”的谈话，主题围绕在“燕婉之私”之“匪夷所思者”。出现于前半部的“遗老”，性别有些暧昧：记述者两度称“她”为“巾帼遗老”，说她“自宝弓钩，其志节俨若逊朝之不贰臣”。“莲教信士”运用这个角色来增添知识传递的真实感，称她为唐玄宗宫中的白头宫娥，能够细数“天宝遗事”（采续：第１２０页）。目睹过唐玄宗朝廷因安史之乱由盛转衰的白头宫娥，成为保有昔日繁华记忆硕果仅存的述说者。无怪乎那些冒牌货莲迷文人常会援引“天宝宫娥”的典故（采续：第１３０页；采四：第１５８页）。

“姥”如是说：被转述的女性欲望(2)

不过，有时候“遗老”（不再以“巾帼遗老”表示）说话的口气，感觉上俨然是一个“他”。“他”既引述一首古人咏睡鞋的词句，又仿如老僧的语调，谴责以“魔道”强求软骨速成的作为。“他”对于“骨脚”、“肉脚”差异的讨论，表现出一种全知型的男性声音。可是，当遗老回忆起训练一名侍女的往事时，“他”又转换成“她”。这名侍女得天独厚，“骨肉匀布”，这种体相，依遗老所言，“相脚百千，未或有二”。遗老教导这名女孩裹束、钩勒、渗药、薰香之道，遂收她为“入室弟子”。侍女的追求者众多，但她始终不为所动；直到有一天，她的“真命天子”出现，这是某位公子，特为她订造了超过一百双的绣履，苏、扬、粤、闽诸式皆备。遗老为他的诚意所打动，不但送上祝福，还为女弟子特制软睡鞋一双以为贺礼——这双睡鞋“曲就双缠原状，细丝组成，套入肉钩，吻合无间”（采续：第１２１页）。他们交欢“三昼夜，水浆不入”。女子落英缤纷，花容凌乱，望着他说道：“死无悔也”（采续：第１２０—１２１页）。

如果把这段叙事当成武侠小说来读，或许更为贴切。挑选骨格精奇的徒弟、秘笈秘方、宝刀宝剑应有尽有的师父，以及结束所有纷争的终极对决，都是晚清武侠奇情小说常见的文法，而不像传统艳情小说中的元素。性邂逅或是男性狭狎之游，若由女性来叙述，显然过于可笑。然而，只有女性才熟悉缠裹和解除裹脚布的秘密知识和仪式。因此，在“莲教信士”的访谈记述里，“遗老”的声音性别，常常忽男忽女。

在“莲教信士”访谈录的后半部里，有关女性欲望的露骨叙述，出自一位“姥”的口中。这位仅称之为“姥”的老妇人回忆道，她曾与当官的丈夫旅行至福建省仙游县，该地以出产小脚美女著称。她想找一些小脚女子，介绍给小脚癖的丈夫，在物色过程中，对于几位情色女子，留下了深刻的印象。“一巨室妾媵，年始花信，不喜与人接，惟爱

抚弄雄具。兴酣，辄自解双缠，夹具而搓揉之”，看到对方忍不住射精“狼籍”时，“则大乐”。另一位是曾当侍妾但已脱籍的女子，她每个月都要换性伴侣。还有“一妇尤奇，喜捉闺友纤趾代具，尝夜易七八始快”（不清楚“七八”是指“闺友”还是“纤趾”的数目）（采续：第１２４页）。

这段有关两名或以上女子之间同性情欲秘戏的罕见描述，由女性——“姥”——来述说时，听起来就比较可信。不过，把这三则故事一并来看，里面那些性欲过盛又爱使坏的女性，倒是符合男人写作和消费的艳情小说里，有关红颜祸水的刻板印象。有关明清艳情小说中的“红颜祸水”主题，见康正果，《重审风月鉴》，第５７—８１页。小脚会挑起女性对女性的情欲吗?我们无法确切知道。“莲教信士”透过一段怀旧访谈所记录下来的性邂逅，有意思的地方在于，他以一种游移的、性别暧昧的声音，来叙述男性欲望和女性欲望。这个叙事设计使他可以从一种女性视点来切入女性欲望方面的题材，只不过并不是那么令人信服。尽管——又或者是因为——“莲教信士”在文中纳入了真实人生的细节，例如作者写道，“姥”在他撰文前一年去世，他亲为棺廓中的她换上绣彩软鞋；不过，这段情节，反而使他的叙事读起来就像是一篇虚构的小说。“莲教信士”塑造出来的爱莲妻子，既试着游说她的年幼表妹进行缠足，又迁就“莲教信士”一游缠足圣地大同的心愿（采续：第１２５页），在拒认年代，这个角色让人感觉很不真实。她似乎是“莲教信士”的“女性分身”，或者这么说，她只存在于他的想像之中。

“姥”的欲念、“莲教信士”的妻子、仙游县诸女子，以及梅儿，她们在叙事里显示出来的露骨情欲和性欲，乃是透过男性赏玩家所折射投映出来的欲望。赏玩家不但是窥视者，也是女性的代言人。《采菲录》里其他偶见有关女性自体情欲的叙事，跟“莲教信士”转述的“‘姥’如是说”一样，都有游移身份的特性。它们不只在虚构和真实之间占据了一个暧昧的空间，而且也形成了迷茫的叙事声音和视点。

在一个极端例子里，叙事者谈到他幼时窥见的景象：邻院妇人时常把玩爱抚她自己的小脚，这段描写完全镶嵌和叙述于一个小男孩透过后窗的好奇窥视（采初：第２８２页）。简单的说，这些二手声音并不可靠。它们诉说的是，缠足作为现代男性幻想的客体，如何成为男性怀旧欲望的一项表述；不过，关于女性的观点，我们能就其中所说而知晓的，极为有限。

绣鞋的社会史：杨铁崖与胡雪岩(1)

若说写作的赏玩家方绚，带动了后世的模仿书写，甚至在性露骨的程度上青出于蓝的话，纯以爱莲事迹传诵于世的赏玩家，则有不同层面的影响。受到他们启发的模仿赏玩，围绕在各种新奇精巧小玩意的发明。因此，胡雪岩和杨铁崖这两位以玩莲著称的赏玩家，他们的名字总是与莲鞋的诸多用途与奇想生活连系在一起，绝非偶然。

胡雪岩是现代赏玩家，他的身份不是文人，而是一名商人：杭州的银行家兼慈善家。他因为在１９世纪６０年代贷款给清廷以应赔款和军费之需而致富，但在１８８３年破产。根据李慈铭的说法，雪岩“所蓄良贱妇女以百数，多出劫夺。”李慈铭，《越缦堂日记》，引自大桥式羽，《胡雪岩外传》，收入《晚清小说大系》（台北：广雅出版公司，１９８４），《提要》，第1页。这个宛如皇帝的行径，启发了一部小说，专门描写胡雪岩的花园宅院和购买古董珍玩的活动，但对于他的小脚后宫，只有潦潦数语（他要求他的女人不得穿裙子，只穿袄裤，以“露出一点水红菱似的鞋尖儿”；第３８页）。富商胡雪岩扮演的，是一个帝王级赏玩家的角色。

《胡雪严外传》这部小说的序言作于１９０３年，刊印年代大约也在那个时候。作者署名为大桥式羽，这个名字听起来像是日本人，实则不然；出版地也假托为日本东京。对《采菲录》的莲迷来说，这是一部传奇性的作品。因此，一旦满怀期待的读者终于一偿宿愿，详览该书之后，将会失望地发现，书中有关小脚的描写，既制式又肤浅。有一位《采菲录》的读者回忆道，他曾在书摊购得“一小册”石印版《胡雪严外传》，但却令他大失所望，因为该书“描述裹缠情形，并不详尽”。姚灵犀提到他看过一部96页石印本的《雪岩外传》，为“大桥式羽”著，“多田太郎”印，“日本爱善社”发行。这些作者、印行者、发行者都不是“真实的”日本名字（采四：第３４４页）。1984年版的《胡雪岩外传》，可能就是依据此一版本。细节的付诸阙如，乃是因

为缠足在小说中的作用是象征性的，用以表示西化之前的历史陈迹。“原来男女平权之风尚未行到中国，故胡宅的缠足是一桩极考究事，家里有一个大脚的，便以为耻，竟不知万国九洲什么叫做天足世界呢!”（第２８—２９页）小说中的胡雪岩，宛如坐拥三宫六院的现代皇帝：他建筑了１６座院楼，供各房妻妾居住，而且，为了方便召唤，他还在各院楼都安装了电话。值得注意的是，历史上的胡雪岩，活跃于１９世纪六七十年代，当时正是镇压太平天国动乱的时期，也是帝国最后一次的中兴契机。

由于《胡雪严外传》实在太过乏味，莲迷们于是自行动手润色，增补一些有关莲鞋的异想。一位署名“三友”的作者，说他运气不错，隔邻恰好住着一位曾在胡雪岩大宅当婢女的老妪。据她透露，胡家有一套区别鞋式等级的详细准则：“足小至三寸以内者，特许御大红平金之鞋；四寸以内者，粉红绣花之鞋；五寸以内，杂色之绣花鞋；五寸以外，只许穿青布鞋。”除了尺寸之外，鞋式等级亦依身份论定：婢女和姬妾虽然都穿红罗睡鞋，但前者的花绣仅在鞋尖，后者的则为整个鞋面皆有花绣。胡雪岩的近侍日间亦可着睡鞋，以方便他“随时摩挲为乐”。在夏天，侍寝婢妾所着睡鞋以玉为底，“握之生凉”（采初：第２６７页）。然而，在续编里，“三友”坦承他其实就是《采菲录》副主编邹英，上述有关胡宅莲鞋的细节，系根据他幼年时读过的较详尽版本的小说，就记忆所及摘述的内容（采续：第２８６页）。根本就没有邻家老妪这个人。甚至，是否真的有“全本版”的《胡雪严外传》?我也感到怀疑，因为没有证据显示有过这么一部书的存在。

可是有一天，小说描述的品物，竟然真的在现实世界出现了。究竟是瞎掰来源的文本，居然创造了自己的客观现实，还是说物品自有一股创生力量，能够促使捏造文本的出现?姚灵犀提到，有一天，一位朋友带着两叶翠玉求售。玉叶尖端微翘，边缘有针孔甚密，底部以小楷隶书刻着“胡庆余堂姬人鞋底”八个字。徐珂亦指出，山西太谷的富商，一到夏天，尤喜姬妾着玉底弓鞋，以其触手清凉之故（《清稗类

钞》〔北京：中华书局，１９８６〕，第６２１０页）。他于日后得知“胡庆余堂”即胡雪岩当年在杭州开设的药铺。姚灵犀不愿购买这两片价格昂贵的“废物”，不过这段因缘却令他开始留意胡雪岩的事迹（采初：第１５８—１５９页）。后来，他写了一段胡雪岩的故事，并添加若干细节性的描述，包括侍妾绣鞋的翠玉鞋底，一如姚灵犀友人前来求售的物品。胡雪岩似乎还使用玉鞋底当做鸦片烟板，以“挪弄烟丸”。姚灵犀听说这种玉质鞋底乃从翠玉屏风改琢制成，忍不住加上一句批评：“其暴殄有如此!”（采初：第１８１—１８２页）。

绣鞋的社会史：杨铁崖与胡雪岩(2)

姚灵犀虽然附和陶报癖的呼吁，认为缠足可视同古董加以欣赏，但却又从“实用”的角度来衡量翠玉鞋底的价值，这岂不讽刺?姚灵犀采用“废物”和“暴殄天物”之类的语汇，透露出他服膺现代理念，相信天然身体应具备生产性和实用性。奇怪的是，他的说法同时又带着儒家的口吻，因为，斥责奢靡正是文人对商人施以“当头棒喝”的王牌武器。商业经济的危害，总是源自它的浪费奢华，用现代的话来说，即它的“炫耀性消费”风气。也因此，扬州盐商在18世纪资本积累全盛期中，最历久不衰的负面形象，就是一把黄金夜壶。古董和奇珍异宝，在Jean Baudrillard的分类里，属于“非功能型物品体系”（non&#65533;functional systems of objects）项下；它们虽然只居于边缘化的地位，但因与童年有所连系，而成为提供“温暖”的物品（The System of Objects， trans. James Benedict〔London and New York: Verso， １９９６〕， p.１４６）。玉鞋底充当鸦片烟板的功能，与该物材质的任何内在质地无涉；任何平面物体都适用，所以重点在于它的夸富作用。一名当过广东总督的大官，就是这类仿效者，据说他以广东籍侍婢的裸露脚跟，作为盛鼻烟的碟子（采初：第３０１页）。在另一个大同小异的版本里，广东某“中堂”抚粤时，据称爱以缠足女子的脚跟为鼻烟碟（采续：第１５３页）。《采菲录》一名作者质疑了以足心凹处盛鼻烟粉的物理难度和雅观问题，而且足凹通常令人联想到淫猥；此外，即使缠裹周正的小脚，仍应使足跟部位如鼻烟盘一般保持滑腻莹洁（采续：第１５２页）。

据说胡雪岩还曾以小脚鞋作为酒杯，这个做法与元末赏玩家杨铁崖（名维祯，铁崖其号，１２９６—１３７０）有极密切的关系，通常简称为“铁崖癖”。有人认为以鞋为杯始于更早的宋代，并举王深辅题咏双凫杯的诗作为证，不过不论如何，这个做法总是让人联想到杨

铁崖（采初：第１８０页；cf.苏馥，《香闺鞋袜典略》〔海宁邹氏师竹友兰室清钞底本，１８７９〕，第３７页）。杨铁崖在诗中提到，他有一次在苏州的妓院里宴饮时，曾拿一只大型莲杯喝酒，不过诗中并没有说是饮自鞋子（《杨维桢诗集》〔杭州：浙江古籍出版社，１９９４〕，第３７７页）。他倒是在一组仿效韩&#65533;跋戕剖&#65533;濉钡氖&#65533;髦校&#65533;泶锪怂&#65533;孕〗诺南舶&#65533;&#65533;©如，里面有一首《秋千》诗，其末两行便写道："刚风吹起望不极，一对金莲倒插天"（第４０４页）。明初一部笔记特地写道，杨铁崖并不是直接以鞋盛酒，而是在鞋内置一小杯，斟酒啜饮；似乎借着这番说辞，可以修饰杨铁崖这位大诗人的形象，免得让人觉得他太过粗鄙，甚至疯颠，竟然觉得喝下带有脚臭的酒，是一种享受。元末时期，兵荒马乱，杨铁崖避居苏州，终日流连青楼，宴饮作乐，消磨时光。"饮鞋杯"乃是游戏输家的罚令之一。杨铁崖曾于1344—1349年间客居苏州，经常担任音乐教习的工作（苏馥，《香闺鞋袜典略》，第３９页）。此一"免责声明"出自陶宗仪的《辍耕录》，引自苏馥，《香闺鞋袜典略》，第３６页。日本学者青木正儿从一部唐代杂记著作中发现一则故事，里面谈到，有一位名叫唐辅明的人，曾拿了一只上过蜡的布质"半月履"作为酒杯，直接往里面倒酒就口（《酒觞趣谈》，收入《青木正儿全集》〔东京：春秋社，１９８４〕，第８５—８６页）。

"铁崖癖"不同于其他传奇性赏玩家的事迹，既不香艳刺激，也不浪漫动人，只是借由暗示令人厌恶的脚臭和污秽，诚实地提示其他爱莲者刻意回避的腐朽。因此早在晚明时期，作家沈德符便已将叙事焦点，从杨铁崖转到了他的朋友兼宴饮同伴倪瓒（倪元镇，１３０１—１３７４）。倪瓒这位名画家，他的洁癖同样具有传奇色彩，每次看到杨铁崖以小脚鞋杯行酒，倪瓒总是大怒，避席而去。沈德符，《万历野获编》（无出版地资料：扶荔山房刊本，１８２７），２３.２８a；参照倪瓒，《清阁全集》，收入《元代珍本文集汇刊》（台

北：“国立中央图书馆”，１９７０），第４８３页。倪瓒的洁癖故事也刻在他的墓志铭上，而且还有更多的故事流传于明末清初。据说他建造了一座架高的厕所，其下设置木格，内塞鹅毛，“凡便下，则鹅毛起覆之，童子俟其旁，辄易去，不闻有秽气也”（倪瓒，《清阁全集》，第４８１—４８４页）。他还令人每天清洗其园中的木石；他也每日更衣无数次。在明末东林党领袖顾宪成和高攀龙的眼中，倪瓒之酷爱身体洁净，象征着他的道德无瑕，以及对于政治清明的期待（第６３４、６６８页）。可以想见的，鼓吹天足的徐珂，会征引沈德符版本的铁崖故事，以此强调喜爱小脚者的不堪（《天足考略》，收入徐□编，《天苏阁丛刊》〔上海：商务印书馆，１９１４〕，第１３a页）。这是两种癖性——缠足与洁癖——之间的战争，但却令人莞尔，因为它揭露了经常受到文雅赏玩文学净化的肉体臭味。

饮鞋杯本是桩浪漫轻松的风雅之举，但有时也可能被直认为是败坏道德的作俑者，清代文人纪昀记述的一则故事，就反映了这个面向。故事说道，有一巨室进行中元家祭时，家长举酒置于案头时，酒杯忽然从中破裂，一般认为这是凶兆。后来才知道，原来他的儿子就是罪魁祸首：“数日前，其子邀妓，以此杯效铁崖故事也。”纪昀抨击“铁崖癖”乃“猥亵淫秽，可谓不韵之极”。纪昀，《阅微草堂笔记》；引自采初：第３３１页。姚灵犀还记述了一则趣闻：一群恶少聚饮方酣，一个小男孩走进来，手上拿着一只莲鞋，绣工精致。恶少群起夺之，仿效“铁崖癖”，纷纷拿做鞋杯饮酒。酒过数巡，忽见满脸皱纹的老妇人前来找孙子，骂道：“吾嫁时履，何得盗去!”恶少们原本心存促狎遐念，但见到这一幕之后，“心头作恶，呕吐满地”（采初：第３３２页）。他的这番强烈反应，透露了缠足极盛时期的审美观：视线回避、间接呈现，以及避开小脚的身体性。

绣鞋的社会史：杨铁崖与胡雪岩(3)

尽管——又或许是因为——长期以来招惹反感，以妓鞋当杯饮酒之举，反而成为赏玩行为之中，最持久、最常受到模仿的项目。它的源由指向杨铁崖，而非某位传说中的君王人物；杨铁崖是第一个在有生之年即被同时人认定为赏玩家的历史人物，意味着“铁崖癖”紧紧地将缠足赏玩扣连到怀旧寻欢的士大夫文化模式。的确，在方绚的五部作品里，就有三部是专门谈论行酒游戏的规则，其中的《贯月查》，更是直接摸拟“铁崖癖”之作。

在20世纪通商口岸的商业化经济环境里，“鞋”的用途愈见多样化，形式与功能之间的关系，也呈现出愈来愈大的想像空间。姚灵犀说他曾在天津的中原百货公司看到一项新颖商品，那是一款跳舞鞋跟，以景泰蓝或红螺壳制成，皆镶以珠钻，售价约“十金”。时髦女士平时可在皮包中放一对这种鞋跟，跳舞时，只要将它们套在平底皮鞋上，即成高跟舞鞋。姚灵犀玩笑似地说道，有鞋杯之好者，何不镂空此种鞋跟试之（采初：第１７０页）。景德镇有瓷器师傅捏制瓷土为鞋形酒杯，杯上彩绘着春宫图画。最晚在晚明时期，江西景德镇瓷窑即已开始制作这类鞋形酒杯。有一件17世纪前半叶生产的釉里蓝彩瓷鞋杯，可见于“Wine cup in the shape of a shoe，”in Wu Tung， Earth Transformed:Chinese Ceramics in the Museum of Fine Arts， Boston（Boston:MFA Publications，２００１），p.１４２。鞋杯内底题写有“小小金莲奉一杯”的字样。感谢Alex Tunstall提醒我留意这个部分。　由于极为逼真，据说江西娼妓甚至“着之而媚客”（采初：第１８７页）。还有一位赏玩家回忆道，20年前，他在北京正阳门外的店家见过一种睡履，鞋跟为橡胶做成的“广东伪器”，定价约四两银子，据说颇受孤孀无伴者欢迎（采初：第１９９—２００页）。

不像缠足妇女本身，这些鞋子并非昔日赏玩年代的遗迹，而是新兴商业主义的产品，它们连结了通商口岸文化与性解禁的风气。如果说，如同邹英早先所解释的，现代赏玩家最首要的身份乃是物件与文字的收藏者，那么，这项收藏活动的进行方式，就是到现代商场采购。赏玩家是一个机灵的消费者，不论是逛百货公司还是跳蚤市场，他们总是知道在那里寻宝。无怪乎《采菲录》里有一些文章，当赏玩家们讨论北京那些旧货摊售有划算又实在的睡鞋时，读起来就像是某种购物指南（采初：第２０２—204 页）。

作为一种商品化的癖物（fetish object），莲鞋还被赋予了某种法宝般的神奇功效。有个男人坦言他“爱莲成癖，一见莲足，即患梦遗”，后来想到一个办法，终于解决了他的遗精问题：就寝前，将一只比他勃起时阴茎尺寸还小的莲鞋，套在软时阴茎和阴囊之上，再以鞋带系牢即可（采四：第１２６页）。在这项奇特的逆向操作里，我们看到，原本在过去是渲泄荒诞欲念，甚至刺激高潮或自慰的物件，在现代的拒认年代，—变而成为自我控管的工具。

在《采菲录》的世界里，莲鞋的“凹槽”，不论其所涉及的是酒杯、欲望物品，还是梦遗，它都成了一种装载男性幻想和焦虑的容器。若说赏玩论述设定的是男性主题，那么，其中的欲望与恐惧，也是以男性为中心。认同旧式文人，视之为男性特权的典型，是此种欲望最深切的表达；然而，在一个由放荡和迷乱，而非专注力和控制力，主导身体政治原则的年代里，男性欲望的表达，也愈显荒谬。当无谓和冗赘主宰了文字世界时，旧式文人控制——或者应该说垄断——书写文字的能力，想必是相当令人艳羡的。

自称女性主义者的赏玩家(1)

若说“莲癖”是现代文人赖以表述（或逃离）他们对消逝岁月的缅怀心情，以及现代男性焦虑的方式之一的话，那么，相对于国族主义及其蕴含的男性主体性，《采菲录》里有关缠足的论述，就可以视为是一种另类论述。姚灵犀也好，邹英也好，反映在他们视缠足为古董的观点之中的，是对昔日女性的认同，这使得这些赏玩家们的态度与普遍视妇女为父权体制受害者和国族耻辱的主流论述，有所区别。也因此，他们自认是同情妇女者，甚至是真正的女性主义者。

这种在认同模式上的差异，通常表现在服膺国族主义的女性主义——尤其是反缠足运动——的公开批评。《采菲录》收录了一位笔名为老宣（1886年生）的专栏作家的文章，文中明白表示：“提倡是残忍，是诲淫，是不顾人道；严禁是专制，是压迫，是不体人情!”（采初：第７页）在他看来，最令人不能忍受的，乃是反缠足运动所使用的修辞：“缠足是立时直接影响于被缠的女子，使她受当时的祸害。……劝人不缠应当以天理人情为题目，不必高谈阔论离开当前的事实，用虚而且远的‘强种’或‘强国’作招牌!”（采初：第１２页）老宣倡议一种真心以女性为中心的运动方针，尊重妇女的身体遭遇。采初：第７、１２—１３页。老宣有关缠足起源的理论，也以女性中心的角度出发，不过却更具争议性：妇女“天性”要“设法修饰以引动男子的喜爱”，所以妇女发明缠足的动机，就像她们发明“束腰、拔眉、露腿，烫发、露肘、高跟鞋、硬高领”种种花样一般（采初：第１７页）。他还这么形容女性的能动性：“妇女如同渔翁，男子如同馋鱼，修饰如同钩饵”（采初：第２０页）。因此，在这个“以异性恋为常态”的模式底下，唯有招蜂引蝶的女子，才称得上真女人。老宣真名宣永光，在北京当老师，教授英文、地理和历史，他也为《实报》、《图画世界》和《北洋画报》等报刊撰写专栏。老宣的完整版综论文章，标题为《男女》，可见于他的《乱语全书》（北京：华龄出版

社，１９９６），第１—１３７页。历史学者杨念群觉得，老宣的历史主义坚持，颇令人耳目一新（《“渡过期”历史的另一面》，《读书》第六期〔２００２〕，第１２８—１３５页）。他的逻辑与本书前一章提到的薛绍徽类似，都认为缠足不可能因社会政治强制手段而消灭，而只能随着文化光环的消逝而自然凋零。应该要做的，是教育年轻女孩认识缠足的弊害，同时，放过年长妇女，别去强求她们改变。

老宣接着挑战国族主义式的反缠足论调：“若说缠足与‘强种’有关，我并不反对。然而我看北平及各处的天足妇女所生的儿女，并不比缠足妇女所生的，特别健康。……若说天足容易‘强国’，我也表同情。但是我以为国的强弱，在人民智愚勇怯，在内心而不在外形，更不在妇女的两只脚上。非澳二洲并太平洋各岛上的妇女，体格之强健，决不是欧美日本等国的妇女所可及的。为甚么二洲与各岛上的人，不能立国，反成了强国的奴隶，且将有绝种的危险呢?”（采初：第１３页）老宣因而质疑了国族女性主义的两个基本论点：一是优生学的遗传决定论，亦即，母亲强健才能孕育出强健的儿子和国家；另一则是传教士的说法，亦即，妇女地位乃是文明进步性的指标。

赏玩家即使宣称自己以女性为中心，专重女性，他们对于缠足妇女的认同，却仍存在着先天的局限性和单面性。赏玩家对自己的欲求或欣赏对象心生认同，动机乃是出于对自我的爱恋。他们无法表述外在于异性恋同盟或不涉及男人的女性欲望。前面我们提过“莲教信士”对遗老和“姥”的访谈中，呈现出性别声音游移的问题，其中反映了男性以女性身份发声时，所遭遇到的难题。但他们能够为处境堪怜的妇女发言，这正是传统文人早已有之的模式。

自称女性主义者的赏玩家(2)

男人对于过时性的感伤，是如此的深沉，它已超越了赏玩家的关怀，而在一位左派作家的短篇小说里，得到了最生动的表述。这位作家乃是为社会主义献身的胡也频（演平，1931年卒）；他的这篇小说，标题为《小县城中的两个妇人》，1929年刊登在《东方杂志》上，故事描写两名３０多岁的妇人，互相吐露她们被丈夫遗弃的苦闷和忿懑。作者并未交待这对朋友的名字，其实，她们拥有一个共同的身份：现代社会里的旧式小脚妇女。在小年夜这个庆贺一家团聚、迎接新年新希望的日子里，这两名意兴阑珊的妇人，聊胜于无地借酒浇愁，结果当然是愁上加愁。

圆脸妇人回想起十几年前的洞房花烛夜，她的丈夫如何昵称她为“皇后”，又如何迷恋她那双缠得又仄又小的脚。然而，自从他远赴京城进入大学念书，心思就变了，还寄来许多京城现代女子的相片，劝说她改变自己的样子。为了讨得丈夫的欢心，她熬了三个夜晚，硬是把她那双“缠得像磁器般的小脚”给松开，泡在冷水里，期盼能把脚放大。她还依丈夫的意见，把束缚胸部的传统小背心给抛了，“大胆地把两只乳房的形状显露在外衣上。”胡也频，《小县城中的两个妇人》，《东方杂志》第二十六卷第十八期（１９２９／９），第１０３页。这则故事强调了放足之近乎不可能的困难度，就此而言，它逆转了汤颐琐在《黄绣球》里建立起的主流看法。尽管百般努力，丈夫还是抛弃了她，跟一名时髦女子自由恋爱结婚。后来听说他已当上国立大学的教授，又进了政府，占了某个委员会的肥缺；然后还生了个儿子，做了父亲。她想像他“已经留着很尊严的八字须子了”——简言之，这个负心的丈夫，是一个完美的现代男人，不但有学识，有政治地位，而且还有子嗣，一切都呼应了传统小说中飞黄腾达的才子形象。但是，不像小说里的苦尽甘来的佳人，她的早年牺牲并未为她挣得尊荣，换来的只有区区每月30元的赡养费。

她的朋友，亦即故事里的长脸妇人，境遇也好不到哪去。她同样度过了三年美满的婚姻。事实上，正是因为真挚的情爱，她才鼓励丈夫远行读书。然而，“使丈夫上进竟等于她自己的没落”。临别的那晚，她的身体正犯风寒，但是男人疯狂般的欲求是如此强烈，她让他“做了五次的满足”。这是“一生中永不会忘的污浊的记忆”，不断地啃蚀她的心灵（第１０４、１０５页）。她的牺牲表现在她的身体／性的顺从，先是缠脚，然后又尽量满足他的性索求。甚至遭到丈夫背弃之后，也仍继续牺牲，笨拙地想把脚放大，企图挽回丈夫的心，只是，不论是薄幸的男人，还是她自己的身体，都无法让她称心如意。多年来，她想尽法子放大她的脚，但它们“虽然放大了，却放得不像冬笋又不像萝卜”。喝着闷酒的这两个朋友，终于醉了，长脸妇人流下大颗的眼泪，圆脸妇人在声声叹气中，断断续续地喃喃自语：“什么都容易呵，只是脚没有办法……”（第１０６页）。

在这篇小说里，相当重要的一点是，妇女们视之为自我牺牲的举动，包括为了取悦男人而献身或改变外形，在胡也频看来，其实都是男性的侵略行径：这不只是指离别前夕疯狂般的性需索，还指三年婚姻岁月里——“足足三年的如漆如胶的恩爱”——发生过“多到不能记清”的这种“不幸的、肮脏的事”。于是，这对夫妻之间频繁的性行为，透过作者的描写，成为一桩桩近乎强暴的污秽丑事。这番对于“性”的僵化解读，表面上是对女性受害者寄予同情，其实更令人目瞪口呆，因为它完全排除了女性从性生活中获得愉悦感的可能性，即使在“如漆如胶”的脉络下亦然——尽管这段“恩爱”婚姻的短暂，譬如朝露。于是，不论她曾有过什么样的愉悦，自从丈夫背叛之后，一切都已不复记忆。胡也频刻意抹去她的幸福记忆，转而将她定位在无望赶上时代潮流的悲剧人物。

胡也频预先拒绝了缠足女子产生行动或愉悦的可能性，他所使用的叙事方式，则是强调女性身体的顽强性，从而使她们“自然而然”地成为受害者。故事围绕着妇女受限于无法把脚放大的肉体困境，她们

的命运也因此难以改变，然后，胡也频戏剧化地描述了女人对男人的全面依赖，使之成为时代变迁中，唯一不变的现象。圆脸妇人说道：“生来是女人有什么法子呢?”她的朋友为了安慰她，想到了一个极端的反证：“有的女人不也是革命党么?”“还不是她丈夫是一个革命党的缘故?”（第１０４页）胡也频的批判非常激进极端，他直指男人对女人的奴役，古今皆然，尤其透过婚姻制度为之。一妇人说道：“也许最从前的女人同男子是一样的。”“也许吧，”另一妇人回道：“不过我们知道的女人都比男子吃亏，并且吃的是男子的亏”（第１０６页）。于是，胡也频借由这篇小说号召了一场两性战争。然而，这却注定是单边战斗，?为旧式妇女，尽管身为利害关系人，在胡也频的预设里，她们是无法行动的一群。

《小县城中的两个妇人》描写的悲剧，扣人心弦，引起相当的回响；即使过了好几年，《采菲录》的一位作者依然征引了这篇小说，借以慨叹“男性心理之移易”（采续：第３７页）。社会主义革命家胡也频与缠足赏玩家们，尽管政治思想南辕北辙，但他们同样都对古董化的缠足女子深表同情。他们既同情女子，又挺身扛下男性的罪愆，然而，这些姿态的潜台词，却是再次宣告他们身为男性的权力：只有男人才拥有行动的自由，也只有男人能肩负起责任。无法跟上时代变化脚步的缠足女子，尽管有心而且努力想要改造自己的身体，但是到头来，仍在男性评论者笔下成为双重受害者和从属者。身为“被动主体”，她们只得依靠他人代为发言。赏玩家和革命家争相为那些遭受时代遗弃的妇女说话，然而，他们对她们的同情，却不约而同地站在一个脆弱的基础之上，亦即，在他们眼中，女性的身体乃是解放她们的障碍。不论是赏玩家呼吁“放过女人”的放任立场，还是革命家对性别不平等的高声谴责，都预先封闭了一种可能性：女性能够透过自己或他人的身体，体现自我的欲望和愉悦。若说化身“女性代言者”的赏玩家无法陈说出女性欲望，反对赏玩文化的革命家同样也办不到。

疼痛的身体：女性的呐喊(1)

既然化身为赏玩家、作者、读者，以及妇女的同情者等身份的男性，在论述场域具有霸权式的地位，当我们聆听《采菲录》里出现的女性声音时，自须考虑到此一背景。虽然若干来函和诗歌看起来的确像是出自女性手笔（其作者署名均加上“女士”此一性别称谓），但是绝大多数的“女性声音”，是以证言的形式呈现的。《采菲录》诸编里的女性证词，大多仿效反缠足文宣的叙事手法，因此也为《采菲录》与反缠足运动之间的增补关系，提供了另一例证。事实上，姚灵犀将它们编入“劝戒”单元，视之为反缠足文献的一环（采初：第２３１—2６２页；采续：第３９—６８页；采三：第１３—２３页；采四无“劝戒”单元，但参见第１２６—1４３页；采新则没有收录这类劝戒文章）。在这些关于缠足经验的“第一手”叙事里，“痛”乃是最根本的关怀，甚至可以说是架构全文的核心原则。

透过“痛”，女性身体取得了叙事文本的发声空间。《拗莲痛史》即为一典型的证言，在这篇文章里，当事人阿秀女士抒发她对旧式文人的抱怨，说他们对小脚的喜爱，“目为珍玩，不惜舞文弄墨为之点缀”（采初：第２５５页）。“在吾辈女子身受者，实无异罪犯之受桎梏，甚或过之。谚云：‘小脚一双，眼泪一缸’，即此可见此举之惨。侬亦过来人，不惜以予当年所受断筋折骨之痛苦，形诸笔墨，以期唤醒世上一般爱莲君子焉”（采初：第２５５—2５６页）。舞文弄墨的“男性”与身受剧痛的“女性”形成鲜明的对比，强而有力地诉说了权力不平等的性别化本质。

这位女子虽被“目为珍玩或古董”，然而一旦她将亲身经验形诸文字，就等于是在抗拒她的客体地位。我们不清楚“阿秀女士”是否真的是一位女性或女性作者主体。在1934年的《采菲录》初编“劝戒”单元里，女性声音／作者的记述以三种形式呈现：阿秀女士的《拗莲痛史》以第一人称写作，文章作者亦为她的名字；《金素馨女士自述缠

足经过》为一口述记录，记述者姓名不详（采初：第２５８—２６１页）；《林燕梅女士自述缠足经过》亦为口述记录，其记述者则载明为当事人的弟弟林章骝（采初：第２６１—２６２页）。在所有例子里，男性的介入是无可否认的。我无意评断何者呈现了更“真实”的女性声音。我想问的是，这些文本的叙述者既然都被表明为“女”，那么，此一“女”的性别身份对当时的读者而言，代表了什么样的意义。如我们在前一章所讨论过的，像蔡爱花这样的女孩，确实曾在学校集会中上台发言——尽管是在她哥哥的激励之下——而且她们的话语有时也会由男记者刊载于报端。然而，若想分辨出真正的女性声音或纯粹的女性观点，将会徒劳无功，白费心血。阿秀女士证词的重要性在于，“缠足妇女作者”此一身份属性及其有关身体感觉的叙事，都是前所未闻的新鲜事物。作为一种发自体内的声音，女性的证言戳破了文人靠生花妙笔烘托起来的缠足光环。发自体内的声音听起来沉重又平实，相形之下，天花乱坠的男性特权声音，开始有些刺耳。

反唇相讥的妇女，具有一种颠覆的潜能，这可由阿秀女士使用“古董”这个赏玩家们常用的词汇看得出来。据她所说，在民国初年，当时还是少女的她进入一所女校就读，但以缠足之故无法参加体育课。“同学目为古董，时加讪笑”（采初：第２５７页）。从陶报癖到胡也频，再到阿秀女士，“古董”的比方数度易手，终于，“行将消逝者”获得了发言的空间，也撕去了古董化客体的标签。如此看来，陶报癖的名句“现有者而加以欣赏，似无不可”，再也不是那么理所当然或无懈可击了。

疼痛的身体：女性的呐喊(2)

女性的声音并未述说新鲜的内容——不外缠足是痛苦、过时和不可逆的等等陈腔滥调——也不曾在男性开启的古董论述之外，增加什么新的词汇。但是，发自女性体内的感受，因而启示了另类的文字书写，同时也成了经验和真实的泉源，就这样，女性证言引领我们进入揭露模式的最终阶段——如前一章讨论过的，揭露模式代表着缠足论述在现代的断裂。19世纪以前，在文字与视觉的遮蔽之下，缠足得以维持不坠的文化声望，但是历经现代的种种揭露之后，如今正式宣告烟消云散。

阿秀女士用以记述其“痛史”的语言，平淡无奇，包括过度频繁地使用“痛”这个名词／形容词。有一次她使用了一个老掉牙的形容，“其痛乃如刀割”（采初：第２５８页）；但到了文章最后，她又坦言道，“且纤足者当雨后霉泛，其痛楚更不能形诸笔墨”（采初：第２５８页）。其后收入的另外两篇女性声音，以口述记录的“自述”形态呈现。虽然，比起阿秀女士的写作，这两篇的口语性和表达性较为丰富，不过就语汇的创新性而言，三者相差无几，并未出现特别的用字遣词。其中一篇的自述者名为金素馨女士，她先是以“双足火热”形容初缠的感受，然后，当她描述在外婆家的紧缠经验时，再度使用了“火热”的意象：“双足渐感膨胀，继而火热（发）作，陆续刺痛，辗转不能成寐。虽然，宁死决不稍松予之脚布。有时痛极饮泣，惟有咬定牙根，强忍过去”（采初：第２５９—２６０页）。半个月后，她另行更换五尺长的裹脚布，并制软底睡鞋，夜间缠裹后，用以套着双足。然而在接近成功之际，两脚小趾却都红肿化脓；她用棉花将患处拭净，再以贴上少许棉花，然后继续缠裹，“缠时痛澈心腑，身躯为之抖颤”（采初：第２６０页）。过了一阵子，痛楚“似稍可忍”，因为双足已然“麻木无知”了。

金女士铁石般的意志，至少有一部分是受到幼时经历所激发。那是在11岁左右，有一回她随母亲到外婆家祝寿，来宾中有一对年龄相仿的张姓姐妹，她们的双足皆瘦不盈握，赢得众人赞赏，金女士的舅父更以之相比，笑说人家的脚儿“又小又正”，而她那双还不够小的脚儿“又大又肥”，其他来宾闻言视之，亦相与嘻笑嘲谑。此事给了她莫大的打击，从此暗下决心，“纵受任何痛苦，誓死加紧缠足，以雪此耻”。为了紧盯自己的进展，她疯了似地量脚，一旦脚变得稍小，鞋子变松，便立即赶制更小的鞋履。本章前面曾提到赏玩家执着于精确测量，象征着科学主义的大获全胜；如今我们又看到金女士也有同样的执着，但她的执着却表征着女性对于自己有能力改造身体的喜悦。在缠裹的过程中，妇女对于身体因自我意志而改造的满足——以及因而产生的能动性感觉——与我们在前一章谈到的身体顽强性，以及放足过程的徒劳无功，恰恰形成强烈的对比。第三篇叙事为林燕梅女士的自述，由她的弟弟记录，文中详述了一个完全顺服的女性身体，因而也挑战了此一刻板印象。她自4岁起开始缠足，但在9岁时，因为父亲的要求而放足，她于是“将四趾拉平，以手摩擦”，神奇的是，不及半年，她的双足即已“放妥”，“如天足然，不过甚为削瘦”。林女士将此归功于母亲的放足汤剂，但是这份具有“神效”的秘方，在她母亲去世之后，即告失传。对于如此“可逆”的缠脚经验，她结论道：“此事于本身无关”（采初：第２６２页）。“第五小指，与足踵距离日近，量之为四分。足心足踵间之缝，亦日益深下，量之约八分。……缠至三十天，予足已小至二寸九分，较前又缩去九分。”这篇自述的最后一句话，是一段自傲的叙述：“远近数村诸姐妹论足，已推予为魁首矣!”（采初：第２６０—2６１页）